

Université de Montréal

**L'imagination et la pensée chez Aristote :
Le traité *De l'âme* et les *Seconds Analytiques* II, 19**

Par Antonin Mireault-Plante

Philosophie

Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du
grade de maîtrise en Philosophie - option recherche

Septembre 2015

©, Antonin Mireault-Plante, 2015

Résumé

Le traité *De l'âme* (DA) et les traités connexes (*Parva Naturalia*) contiennent les éléments d'une théorie de la *phantasia*, souvent nommée « imagination », ou « représentation ». Dans ce texte, Aristote affirme à plusieurs reprises qu'il est impossible de penser quoi que ce soit sans *phantasia*. Le DA contient toutefois peu de précisions quant à la portée de cette affirmation. Ce que cela signifie trouve cependant une élucidation si l'on transfère la théorie de la *phantasia* à un autre texte, les *Seconds Analytiques* II, 19, portant sur l'acquisition du premier savoir universel à partir de la perception, et des premiers principes intelligibles. Cette étude se propose d'abord de montrer en quoi la théorie de la *phantasia* s'applique aux SA, et comment ce texte, lu en regard de la *phantasia*, peut répondre à la question de savoir ce que cela signifie que l'intellect doit nécessairement s'appuyer sur la *phantasia* pour penser.

Mots clés : Aristote, imagination, *phantasia*, représentation, *phantasma*, *De l'âme*, induction, intellection, *Seconds Analytiques* II, 19.

Abstract

The treaty *On the Soul* (DA) and the connex treaties (*Parva Naturalia*) expose a theory of *phantasia*, often translated as « imagination » or « representation ». In the DA, Aristotle maintains that it is impossible to think without *phantasia*, yet this text offers little precision on the exact signification of his affirmation. An elucidation may however be found in another text, the *Posterior Analytics* II, 19, which focuses on the acquisition of knowledge, that is, the first universals implanted by perception and the first intelligible principles. This text, as we will firstly demonstrate, has to be read in the frame of the theory of *phantasia*, which will show that the acquisition of knowledge depends on *phantasia*. Thus and secondly, it will be clearer what it means that it is impossible for the intellect to think without *phantasia*.

Key-words : Aristotle, imagination, *phantasia*, « sense-image », appearance, *phantasma*, *On the Soul*, induction, intellection, *Posterior Analytics* II, 19.

TABLE DES MATIÈRES

Citations et abréviations	vi
Introduction	1
Du traité <i>De l'âme</i> aux <i>Seconds Analytiques</i>	14
1. Le traité <i>De l'âme</i>	21
2. Les <i>Seconds Analytiques</i>	25
2.1. L'image générique	25
L' <i>ἀδιάφορον</i> comme image générique	26
La division	31
2.2. L'interprétation de P. C. Biondi	37
L' <i>ἀδιάφορον</i> comme représentation singulière	39
La perception des similarités logiques	40
Les trois types d'induction	44
1. L'induction sensible	44
2. L'induction des « termes-concepts »	46
3. L'induction de la proposition universelle	47
Conclusion	52
3. Autre aspect de la nécessité de la <i>phantasia</i>	58
<i>Ἔνυλα et ἄνυλα εἶδη</i>	59
Le traité <i>De la Mémoire</i>	65
Conclusion	71
Bibliographie	74

Citations

Toutes les citations en grec du traité *De l'âme* sont tirées de l'édition de R. D. Hicks (1990). Les extraits traduits de ce même traité sont tirés de l'édition de R. Bodéüs (GF, 1993). Pour le texte des *Seconds Analytiques* (II 19), les citations en grec proviennent de P. Pellegrin (2005 - reprenant l'édition de W. D. Ross, 1949), sauf indication contraire, auquel cas elles sont tirées de l'édition P. C. Biondi (2004). Les citations de la *Métaphysique*, en français, proviennent de la traduction de J. Tricot (1991). Les extraits tirés des commentaires sont indiqués par le nom (Rodier, Hicks, Biondi).

Abréviations

Oeuvres d'Aristote

DA : De l'âme

Anal. Pr. : Premiers Analytiques

SA : Seconds Analytiques

Mét. : Métaphysique

Phys. : Physique

PN : Parva Naturalia (Petits traités d'histoire naturelle)

DM : De la Mémoire

DR : Des Rêves

DS : Du Sommeil

μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἑξέως ἐστὶ πῶς αἷτιος,
καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πῶς αὐτὸς αἷτιος.

« Or si l'on est soi-même cause de son propre état, on
sera également cause, en quelque sorte, de son
imagination. » (traduction libre)

Éthique à Nicomaque, III, 7, 1114 b1-3

Introduction

L'idée de la *phantasia* comme faculté à part entière n'est pas partagée par tous les interprètes qui cherchent à mettre un peu d'ordre dans la section du traité *De l'âme* (DA) qui en fait son étude. Pour certains, jamais Aristote n'aurait considéré la *phantasia* comme une véritable faculté, et ce mot ne désignerait qu'un « mouvement qui se produit sous l'effet de la sensation en activité »¹, entendu comme une dégradation de la sensation destinée à disparaître dans l'organisme, et ne constituant pas une faculté distincte de la sensation dont elle provient. On y a vu un « loose-knit, family concept »², désignant toute une gamme de phénomènes issus de la sensation ; rêves, hallucinations, perception, etc., et cela sans cohérence théorique. Son statut d'entre-deux, pour ainsi dire, étant une sorte de trait d'union entre sensation et intelligence, ainsi que ses origines sensibles, font en effet hésiter quant à la place qu'occupe la *phantasia* et, par conséquent, sur son statut de faculté au même titre que les autres. Des études récentes ont néanmoins montré que ce mot désigne bien plus que des phénomènes disparates et sans unité.

La définition que l'on en connaît, comme « mouvement qui se produit sous l'effet du sens en activité », apparaît comme une formulation générale indiquant

¹ DA III 3, 429 a1 : « la représentation sera le mouvement qui se produit sous l'effet du sens en activité. »

² M. Schofield, « Aristotle on Imagination » dans *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 1992, p. 249-277. (« But my chief point remains this : investigation of DA 3.3 indicates that Aristotle's *phantasia* in a loose-knit, family concept. » p. 256)

l'origine de toute *phantasia*, valable à la fois pour l'animal et pour l'homme, sans toutefois définir avec précision toute son activité, ni la spécificité de la *phantasia* humaine.³ L'idée de dégradation ou de dérivation de la sensation ne suffit pas à rendre compte de ce dont elle est responsable, et il serait erroné de la limiter à cette formule générale. Si, en effet, la *phantasia* n'existe pas sans la sensation, dépendant d'elle comme de sa cause, elle entre ensuite dans des opérations autrement plus complexes que ce dont une simple empreinte sensitive peut rendre compte. Or, si Aristote semble hésiter à distinguer la *phantasia* de la faculté sensitive, ne tranchant pas, il soutient toutefois qu'elles diffèrent « par l'essence » (τῷ εἶναι), ce qui suffit amplement à faire de la *phantasia* quelque chose d'« autre » que la sensation.⁴ Par suite, si la *phantasia* est définie comme « mouvement... », cette « définition » semble ne désigner que son origine sensible. Il restera alors à déterminer la particularité de cette faculté, ce que nous montrerons dans l'exposé de la théorie de la *phantasia* et son rapport au sens commun.

Ainsi le traité *De l'âme* et ceux qui lui sont connexes (PN) contiennent les éléments épars d'une théorie de la *phantasia*, terme le plus souvent traduit par

³ La « définition » de la *phantasia* comme « mouvement... », donnée en 429 a1-2, n'est pas, pour L. Couloubaritsis, « la définition aristotélicienne de l'imagination, mais simplement une formulation générale, valable pour l'imagination chez les animaux et l'homme. » (« Le problème de l'imagination chez Aristote », *Actes du XVIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Strasbourg 1980* [sujet : la représentation], Paris, Vrin, 1982, p. 154).

⁴ DR 459 a15-22 : « Puisqu'on a parlé de l'imagination dans le traité *De l'âme* et que la < faculté > imaginative (*to phantastikon*) et la < faculté > sensible (*to aisthèton*) sont la même chose, bien que dans leur essence (τῷ εἶναι) la < faculté > imaginative et la < faculté > sensible diffèrent l'une de l'autre [...], il est manifeste que le fait de rêver relève de la < faculté > sensible, mais en tant qu'elle est imaginative. »

« imagination », ou « représentation ». Il est admis, cependant, que ni l'un ni l'autre de ces termes ne portent exactement le sens de ce qu'ils cherchent à rendre. La *phantasia*, en effet, ne correspond pas toujours à ce que l'on désigne par « imagination », et s'estompe quelque peu dans le terme trop général de « représentation ».⁵ C'est que la *phantasia* peut être considérée sous plusieurs angles, car il semble qu'on la retrouve dans plusieurs parties de l'âme à la fois, « parties » qui sont aussi des facultés.⁶ Sans oublier que parfois, comme nous l'avons dit, on hésite même à la désigner comme une faculté.⁷ Selon, en effet, que la

⁵ Les études les plus récentes renouent avec le sens étymologique de la *phantasia*, la faisant dériver de *phainesthai* ou *phantazesthai*, désignant le fait d'apparaître ou de faire apparaître. La *phantasia* serait donc le substantif de ces verbes, désignant à la fois la capacité d'avoir une « apparition », l'« apparition » elle-même, et ce qui « apparaît » (Frede, D., « The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle », *Essays on Aristotle's « De Anima »*, Oxford, 1992, p. 279-80). Le terme d'apparition ne rend pas tellement le sens de la *phantasia*, qui peut désigner aussi bien un fantôme de l'imagination qu'une représentation issue des sens. Pour plus de précisions sur le problème de la traduction : R. Lefebvre, « Faut-il traduire le vocable aristotélicien de *phantasia* par « représentation »? », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 95, 4, 1997, 587-616. Tout au long de cette étude, nous utiliserons les termes de représentation (dont l'heureuse généralité permet de ne pas trop confondre les phénomènes en question), sinon nous translitérerons tout simplement, ainsi *phantasia* pour la faculté, et *phantasma* pour le produit. Parfois, cependant, *phantasia* peut aussi désigner le produit (les *phantasiai*). Le contexte l'indiquera.

⁶ Cf. note suivante.

⁷ Voir, à ce sujet, P.-M. Morel, dans sa très utile introduction aux *Petits traités d'histoire naturelle* (PN), où l'on discute assez longuement du statut de la *phantasia*, en elle-même et par rapport aux autres facultés (voir surtout p. 38-49 de son introduction). Selon lui, les PN feraient surtout état de la *phantasia* comme « mouvement », et privilégieraient le point de vue causal, dans une perspective physiologique. Ainsi conclut-il qu'« Aristote semble beaucoup moins soucieux de faire de l'imagination une faculté que de la définir comme un certain type de mouvement et d'en montrer ainsi la dimension dynamique. » (p. 46) Il est vrai que le philosophe laisse « en suspens » la question de savoir si la *phantasia* se distingue bien des sens (DR, 1, 458 b30), et laisse effectivement poindre une hésitation à ce sujet. D'autres passages, non négligeables, désignent cependant la *phantasia* comme faculté (*to phantastikon*, DA, 432 a31 ; DR, 459 a16). La question est donc de savoir « où » la *phantasia* se situe par rapport aux autres facultés. À ce sujet l'extrait suivant (DA, 9, 432 a32-b2) : « et encore la partie représentative, qui diffère de toutes les autres par l'essence (τῷ εἶναι), et dont on serait fort embarrassé de dire à laquelle de celles-là (les autres parties de l'âme –

phantasia entre dans des phénomènes comme la sensation, le rêve, l'hallucination, ou la pensée, son rôle, son importance et même sa désignation ne sont plus les mêmes – rendre chacun de ces phénomènes par le mot « image » ou « représentation » a tendance à fortement gommer leur singularité – quoique le grec use invariablement des mêmes termes (*phantasia*, *phantasma*, et parfois *phainomena*). Aucun mot, en français du moins, n'arrive à contenir toutes les manifestations, tous les usages de cette faculté. La plasticité de ce qu'Aristote désigne sous le nom de *phantasia* semble en effet faire partie de sa nature, et c'est pourquoi certains commentateurs n'ont sans doute pas eu tort de la désigner comme une faculté « fonctionnellement incomplète », destinée à servir les autres facultés, considérées, elles, comme « complètes ».⁸ Cette incomplétude fonctionnelle de la *phantasia* tiendrait à son statut d'intermédiaire, surgissant de la sensation tout en s'en distinguant⁹, se rendant nécessaire à la fois à la perception et à la pensée, sans s'identifier proprement à aucune d'elles. Laissée à elle-même, la *phantasia* ne produirait aucune connaissance digne de ce nom, que seules les facultés dites « complètes » ont l'honneur de produire, alors que celles-ci doivent nécessairement s'appuyer sur elle pour accomplir leur tâche, soit percevoir et penser.

nutritive, sensitive, rationnelle) elle s'identifie ou s'oppose... », où Aristote traite clairement la *phantasia* comme une « partie » (une faculté) de l'âme parmi d'autres, même s'il ne sait trop qu'en faire. Le problème avec la *phantasia* semble résider dans le fait qu'elle se retrouve un peu partout à la fois (là où il y a désir, mouvement, sensation, rêve, pensée, il y a représentation).

⁸ Wedin M. V., *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, Yale University Press, 1988 : ch. II, part. 4, *The Functional Incompleteness of Imagination*, pp. 45 sqq.

⁹ Cf. note 4.

Cela dit, il convient de s'interroger sur l'insistance d'Aristote à faire de la *phantasia* une condition *sine qua non* de toute pensée. Sans *phantasia*, en effet, la pensée ne pourrait pas s'exercer, car l'âme intellectuelle pense les formes immanentes aux représentations.¹⁰ Les formes intelligibles étant dans les formes sensibles, auxquelles l'intelligence n'a pas directement accès, c'est par l'intermédiaire de la *phantasia* qu'elle peut les saisir.¹¹ Aristote irait peut-être même jusqu'à inclure la *phantasia* sous « le penser » en général (τὸ νοεῖν), faisant d'elle une sorte d'intellection.¹² Cela ne signifie pas que la *phantasia*, en tant que telle, soit intellection, car elle n'est pas la pensée. Cette dernière, toutefois, l'implique *nécessairement*, de sorte qu'elle entre, d'une certaine façon, dans ce que l'on appelle penser. Sans jamais les confondre, donc, les distinguant au contraire fortement,¹³ Aristote suppose cependant une relation très étroite entre ces deux facultés, dont la première ne pourra rien penser sans la seconde. Mais comment faut-il comprendre

¹⁰ DA, 3, 427 b 15 : « elle (la représentation) n'a pas lieu sans la sensation et, sans elle, il n'y a pas de croyance (*hypolēpsis*). » ; 7, 431 b2 : « la faculté intellectuelle saisit les formes immanentes aux représentations (ἐν τοῖς φαντάσμασι). »

¹¹ 8, 432 a4-6 : « Puisque ... il n'est absolument rien de séparable en dehors de grandeurs sensibles ..., c'est dans les formes sensibles que se trouvent les intelligibles... »

¹² 3, 427 b27 : « puisqu'elle (la pensée, τὸ νοεῖν) se distingue de la sensation, mais qu'elle passe pour être, d'un côté, représentation et, de l'autre, croyance (*hypolēpsis*), il faut avoir donné des précisions sur la représentation, pour toucher un mot de celle-ci. »

¹³ L'introduction de la *phantasia* est en effet l'occasion non seulement de distinguer celle-ci de la pensée, mais surtout de distinguer la pensée et la sensation, en les réunissant toutefois par la *phantasia*, qui touche à l'une et à l'autre. Voir à ce sujet : V. Caston, « Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination », *Les Études Philosophiques*, 1997/1, 3-39. Avant d'établir ce qu'est positivement la *phantasia*, comme « mouvement... », Aristote distingue tout à fait cette faculté de toutes les autres. Cette « détermination négative » de la *phantasia* se trouve en 428a1-428b10. Voir : J.-L. Labarrière, « Nature et fonction de la *phantasia* chez Aristote », *De la « phantasia » à l'imagination* / sous la dir. de Danielle Lories et Laura Rizzerio. Louvain : Peeters, 2003 (p. 18-21).

cette relation nécessaire de l'intelligence à la *phantasia*, et comment se réalisera la saisie d'une forme inhérente à une représentation ? Le traité *De l'âme*, en effet, contient les grands traits d'une théorie de la connaissance intellectuelle, dont la *phantasia* apparaît de façon évidente comme un moment nécessaire, une condition. Pourtant, ce même traité n'explique pas exactement comment la pensée repose sur la *phantasia* pour saisir son objet, l'intelligible. De fait, les développements du DA portent surtout à poser le problème des rapports de l'intelligence à la *phantasia*.

La question est d'autant plus justifiée que la *phantasia*, aux yeux d'Aristote, est une entrave à la vérité. En effet, affirme-t-il, la représentation est « presque toujours trompeuse ».¹⁴ Sous cet angle, il faut distinguer la *phantasia* du sens et de l'intellection, qui saisissent toujours infailliblement leur objet, le sensible propre et l'intelligible indivisible respectivement.¹⁵ La *phantasia*, par ailleurs, est vraisemblablement introduite par Aristote en DA III 3 pour une raison bien précise qui l'éclaire entièrement : expliquer la possibilité de l'erreur, ce que ses prédécesseurs n'auraient pas fait, condamnant de ce fait la connaissance à un dilemme absurde.¹⁶ Affirmer, comme Empédocle, que l'intelligence et la perception s'identifient, et que la connaissance résulte d'un contact direct entre ce qui connaît et ce qui est connu, cela revient, pour Aristote, à rendre la connaissance toujours et

¹⁴ 428 a12 : « Et puis, les sens sont toujours vrais, alors que les représentations ont une allure presque toujours trompeuse. »

¹⁵ Cf. : SA 100 b6 sq ; DA II, 427 b14-24 ; III 6, 430 a26 sq.

¹⁶ Le dilemme, tel que rapporté par V. Caston (*op. cit.*, p. 12-16), est le suivant : s'il n'y a rien, entre le sens et l'intelligence, et que la connaissance se réalise par le contact du même avec le même, il s'ensuit que toute perception est vraie, ou que l'erreur est causée par le contact du dissemblable avec le dissemblable, auquel cas la connaissance et l'erreur seraient une même chose, puisque la connaissance est connaissance des contraires.

nécessairement vraie, ce qu'elle n'est évidemment pas. Il était donc nécessaire d'expliquer pourquoi elle ne peut pas l'être, d'où la *phantasia*.¹⁷

La *phantasia* s'insère entre le sens et l'intelligence, comme nous avons dit. Dérivant du premier, elle peut diverger d'une façon plus ou moins importante de la sensation qui l'a causée, et elle en diverge effectivement la plupart du temps, si c'est ainsi qu'il faut comprendre le fait qu'elle a « une allure presque toujours trompeuse ». Un exemple à la fois probant et extrême est celui du rêve : un lézard vu à l'éveil devient, la nuit, un dragon cracheur de feu, puisque le lézard perçu, en devenant une représentation « libre » et malléable au sein de l'appareil perceptif, n'est plus directement lié à l'objet, comme la sensation l'est au sensible.¹⁸ Mais ce genre de déformations n'a pas lieu que dans le rêve, évidemment : lorsque, de jour, nous nous détournons d'un objet perçu, notre sensation de celui-ci appartient *ipso facto* au domaine de la représentation, et une mémoire défaillante ou toute autre cause peut en tout temps nous faire oublier ou déformer la perception initiale. De surcroît, et cela est plus important encore, au moment même de la perception, la représentation qui en provient peut être fausse, alors que l'opinion que nous avons à son propos est vraie. L'exemple d'Aristote à ce propos est très parlant : lorsque nous percevons le soleil, il nous apparaît d'un pied de grandeur, alors que nous

¹⁷ Aristote s'élève en effet contre ce genre d'affirmations (V. Caston, *op. cit.*, p. 13) : « on voit du feu quand les effluves flottantes de la matière ignée en provenance du feu parviennent dans l'œil et rencontrent la matière ignée qui y est enfermée. » Cette façon de concevoir les choses consiste à identifier la cause et le contenu, sans quoi aucune connaissance ne serait possible. Dans le DA : III, 3, 427 a17 et sq (B.3.1. *Contre la confusion du sens et de l'intelligence*) ; I, 5, 409 b20 – 410 b15 (B.6. *Contre la connaissance par les éléments*).

¹⁸ L'exemple est de V. Caston, *Op. cit.*, p. 33.

savons que sa taille est autrement plus grande.¹⁹ Si nous pensions, en voyant le soleil, que sa taille est d'un pied de grandeur (tel qu'il nous apparaît), nous jugerions selon les apparences, donc en nous fiant strictement à ce que nous présente notre *phantasia*. Toutefois, malgré que la représentation soit ainsi fausse, c'est aussi par la *phantasia* que nous serons en mesure de déterminer la véritable taille du soleil. Le *phantasia*, en effet, est d'abord un détachement par rapport à la perception, nous permettant de faire la distinction entre ce que nous pensons du soleil et notre perception du soleil. Si, comme l'affirme Empédocle, notre perception et notre pensée s'identifiaient, notre perception du soleil nous dirait qu'il est d'un pied de grandeur, et nous penserions pareillement. Mais comme la *phantasia* est un détachement de la perception, elle nous présente le soleil comme faisant un pied de grandeur tout en nous indiquant que ce n'est qu'une représentation du soleil. Par elle, nous avons conscience que la façon dont les choses nous apparaissent n'est pas nécessairement ce qu'il en est en réalité. Notre intelligence, grâce à la *phantasia*, peut donc se distancier de la perception et juger plus adéquatement des objets sensibles. Mais la *phantasia* nous permet aussi, et surtout, de comparer des représentations. Une seule représentation du soleil, en effet, pourrait nous faire penser qu'il est d'un pied de grandeur, mais une multiplicité de représentations (ce qu'on appelle précisément l'expérience) nous le montre sous plusieurs angles et nous offre par là les données permettant de connaître sa taille réelle. La

¹⁹ 428 b3-5 : « Or, on a pourtant ainsi des représentations fausses d'objets dont on a simultanément une idée vraie. Ainsi, le soleil apparaît avec la grandeur d'un pied, mais on est persuadé qu'il est plus grand que la terre habitée. »

connaissance intellectuelle, en effet, se met en branle sous l'effet d'une expérience suffisamment étendue pour nous donner une idée plus riche de ce qu'est le soleil.

En expliquant comment la *phantasia* est trompeuse, nous avons fourni quelques indications quant à son usage pour la connaissance vraie. Si la *phantasia* nous trompe au sens où les représentations en elles-mêmes n'indiquent en rien la réalité du soleil, une certaine activité qui consiste à comparer et à associer des représentations différentes du soleil fait cependant de cette faculté un outil absolument nécessaire à toute idée que nous nous en faisons. Force est alors de constater que la *phantasia* n'est pas du tout une entrave à la vérité, puisqu'elle permet la prise en compte et la comparaison d'une multiplicité de cas particuliers. Mais cela ne fournit tout au plus que de vagues indications quant au rapport que l'intelligence entretient avec la *phantasia*. Comment, en effet, s'articulent ces deux facultés? Quel est leur fonctionnement, prises respectivement ou d'un seul bloc, et comment la connaissance se produit-elle exactement? Comme nous avons dit, la vérité dépend étroitement de la considération d'une multiplicité de représentations ; mais il faut aussi garder en tête que l'erreur en dépend tout aussi étroitement, dans la mesure où l'erreur naît, comme l'affirme Aristote, de la combinaison. Il est donc possible et même très probable que la *phantasia* associe à tort des représentations – on peut, en effet, comparer le soleil à une lumière électrique, et en conclure erronément que le soleil est une lampe. Cet exemple est extrême, mais il fait voir quelle foule d'erreurs peut être provoquée par un tel associationnisme. Dans ce cas, qu'est-ce donc qui guidera la *phantasia* dans son activité de comparaison et

d'association? Pour illustrer ce problème, prenons un autre exemple, qui deviendra important plus loin au cours de notre étude.

Dans l'ordre perceptif lui-même, la *phantasia* rend possible la perception de l'individuel. En effet, ce qui nous apparaît comme un individu (c'est-à-dire ce qui est perçu comme indivisible) est en réalité le résultat d'une combinaison de représentations. Le lézard dont nous parlions plus haut est en fait le sujet accidentel des sensibles propres (couleurs, texture...) et communs (vitesse de locomotion, taille, figure...), sujet à propos duquel il est possible de se tromper.²⁰ Le fait de percevoir une chose verte en mouvement ne constitue la perception d'un lézard que dans la mesure où l'on identifie ces propriétés (la couleur verte, le mouvement rapide et la démarche reptilienne) au sujet qui les possède : le lézard, et non quelque autre chose qui y ressemble. Juger, donc, en vérité, que ce qui est là est bel et bien un lézard dépend de la perception que nous en avons, laquelle dépend de ce que la *phantasia* aura associé convenablement les propriétés perçues à leur sujet accidentel. Le sujet est donc lui-même objet de la perception, mais il n'existe aucun sens propre pour le sujet. On ne perçoit celui-ci une fois seulement que les qualités secondaires d'un être ont été perçues, à partir desquelles on sait qu'il se trouve là tel type d'être. Mais ces qualités doivent être liées entre elles et au sujet qui les possède, et cette liaison ne serait pas possible sans la *phantasia*. Si ce problème ne semble pas appartenir au sujet qui est le nôtre, qui est le rapport de la *phantasia* à la pensée, et

²⁰ 428 b19-22 : « Mais il (le sens) porte, à titre second, sur le sujet auquel appartiennent accidentellement les sensibles en question, et, sur ce point, il est déjà sujet à se fourvoyer. Quant à dire, en effet, qu'il y a du blanc, pas d'erreur, mais quant à dire si c'est cela ou autre chose qui est blanc, il y a place pour l'erreur. »

non à la perception, il prendra cependant son sens lorsque nous présenterons ce que Biondi appelle l'induction sensible, et qui permet justement la perception de l'individuel.

Ceci étant dit, au cours de notre étude nous tenterons de comprendre ce qui fait que la *phantasia* est vraie ou, en d'autres termes, ce qui fait que la pensée peut s'y appuyer pour saisir l'intelligible inhérent aux formes sensibles. Nous explorerons cette question dans un cadre très précis, celui du texte des *Seconds Analytiques* (SA) II, 19, dont l'objet d'étude est l'induction de l'universel et l'intellection des premiers principes intelligibles de la science. Ce bref et dense chapitre concerne en effet l'acquisition d'un savoir premier par la perception²¹ (les premiers universels, τὰ πρῶτα ou τὸ πρῶτον καθόλου²² – par exemple *l'homme* ou *l'animal*) et l'intellection des premiers principes indivisibles (αἱ ἀρχαί²³), sont causes formelles des êtres sensibles. Si nous déplaçons le texte à l'étude du DA vers les SA, c'est que le problème du rôle de la *phantasia* vis-à-vis de la pensée est exactement le même que celui-ci qui traverse les SA II, 19 : le passage du singulier sensible à l'universel et l'intellection des premiers principes est en fait le problème de la saisie d'une forme intelligible inhérente à une ou des représentations. La théorie de la *phantasia*, en effet, doit être appliquée au texte des SA II, 19, d'abord, afin de montrer que l'induction dépend de la *phantasia*, et ensuite que la saisie des premiers principes se

²¹ SA, 100 a39 : « il est vrai que l'on perçoit l'individuel, mais la perception porte sur l'universel » (καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν καθ' ἕκαστον, ἢ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν) ; 100 b5 : « la perception produit ainsi en nous l'universel » (καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ).

²² SA 100 a15- 100 b5.

²³ 100 b5-6.

réalise une fois acquis les premiers universels. Ce déplacement du cadre des analyses vers les SA devrait permettre de répondre à la fois à la question de savoir ce que cela signifie que « l'âme intellectuelle pense les formes inhérentes aux représentations », ainsi que de comprendre mieux l'induction et l'intellection.

Nous présenterons deux interprétations divergentes du texte des SA en les mettant respectivement en rapport avec la *phantasia*. La première de ces interprétations remonte jusqu'aux commentateurs anciens, mais beaucoup de commentateurs modernes l'ont reprise à leur compte.²⁴ Elle fait du premier universel acquis par induction une image générique, supposée représenter le genre, par exemple *l'animal*. Cette image générique serait le fruit de la *phantasia* qui s'emploie à détecter et à associer les similarités sensibles que partage une multiplicité d'êtres, jusqu'à en obtenir le genre. Ensuite, c'est en distinguant les propriétés essentielles qui divisent ce genre que l'intellect en viendrait à connaître les formes indivisibles (les premiers principes).

La seconde interprétation que nous présenterons s'inscrit en réaction contre l'image générique. Elle est aussi plus compliquée et nous y passerons plus de temps. Cette interprétation est entièrement fondée sur le commentaire de P. C. Biondi aux SA II, 19, offrant de ce texte une lecture originale mais qui pose toutefois problème par certains aspects.²⁵ Biondi suppose en effet que l'intellect exerce d'abord une

²⁴ Cette interprétation est tirée de : Le Blond J.-M., *Logique et méthode chez Aristote*, 2e édition, Vrin, Paris, 1970 (p. 131 – 140).

²⁵ P. C. Biondi, *Aristotle. Posterior Analytics II.19. Introduction, Greek Text, Translation and Commentary, Accompanied by a Critical Analysis*. Coll. Zêtêsis, Les Presses de l'Université Laval, 2004.

certaine influence sur le sens, de sorte que les représentations issues de la sensation s'assemblent rationnellement. Cet ordonnancement rationnel de la perception viserait ultimement à expliquer, d'abord, la perception de l'individuel, puis l'induction de l'universel, qui ne serait donc pas le fruit exclusif du sens (et donc de la *phantasia*) mais de l'intellect lui-même. Toute la différence de cette interprétation avec la première réside dans le fait que Biondi refuse que la *phantasia* soit une faculté comme on l'a présentée. Il suppose au contraire que le sens, en général (c'est-à-dire l'appareil perceptif central qu'Aristote appelle le sens commun ; il en sera question bientôt) est influencé puis manipulé par l'intellect de façon à permettre, d'une part, la perception de l'individuel, et, ensuite, l'induction de l'universel. Autrement dit, pour ce commentateur, seul l'intellect aurait la capacité de comparer des représentations via le sens commun, la *phantasia* n'étant pas une faculté. L'intellection se présentera aussi très différemment, étant l'aboutissement de l'induction, comme nous verrons.

Pour notre part, puisque nous concevons la *phantasia* comme une faculté, nous adapterons autant que possible le commentaire de Biondi, de façon à ce qu'il se dirige dans une direction conforme à notre point de vue. Nous serons donc amené à faire l'hypothèse de l'intégration de la *phantasia* par l'intellect. Là, donc, où Biondi voit l'intelligence se servant du sens pour comparer d'un point de vue rationnel des perceptions, nous dirons que c'est l'intelligence qui se soumet en quelque sorte la *phantasia*. Nous confronterons enfin quelque peu ces interprétations, dont l'étude respective devrait clarifier le rapport entre *phantasia* et intelligence. Mais avant de procéder à ces analyses, il faut établir un rapport convenable entre la *phantasia* et le

texte des SA II, 19, afin de justifier le déplacement du cadre des analyses du DA aux SA. Il n'existe, pourtant, aucun ouvrage ni article mettant en rapport la *phantasia* et l'induction, sauf assez superficiellement, les commentateurs s'étant contenté, pour la plupart, d'indiquer vaguement cette relation qui se tisse entre ces deux traités, sans jamais procéder à une analyse plus complète.²⁶ C'est pourtant à la lumière d'une telle analyse que peut se révéler l'apport fondamental de la *phantasia* à la connaissance. C'est cette analyse que nous réaliserons, en établissant d'abord clairement le rapport entre le DA et les SA.

Du traité De l'âme aux Seconds Analytiques

Comme remarqué par au moins un interprète, la perception dont il est question dans les SA II, 19, menant à la mémoire puis à l'expérience (*empeiria*), est composée de représentations (*phantasiai*), et ce en dépit du fait qu'Aristote ne le mentionne pas et n'y fasse jamais allusion.²⁷ Cette *aisthêsis*, donc, ne s'identifie pas à

²⁶ Cf. Rodier, p. 428-9 ; D. Frede, note suivante.

²⁷ D. Frede, *op. cit.*, p. 292 : « The *locus classicus* discussing the connection between the sensual and the intellectual in the formation of science, *APo.* 2. 19, does not make any mention of *phantasia*, but it is clear that the kind of *aisthêsis* that leads to memory, experience and, finally, to *nous* of the first principles really consists in *phantasiai*. Only retained perceptions (for those animals which have a *monê* of their perceptions) lead to memory and experience (*APo.*, 99b36–100b9). That Aristotle uses *aisthêsis* here in its wider sense is clear, for he emphasizes that it is not the particular perception that lead to *empeiria* but the perception of the universal. Taken in the strict sense, sense-perceptions cannot do this (cf. *DA* 417b15); only the collected *phantasiai* of many sense-perceptions can lead to the sight of the universal feature in the particular. In *APo.* 2. 19 Aristotle may have found it too

la perception des sensibles propres ni des objets particuliers, mais bien à une perception au sens large (« *in a wider sense* »), qui mène à l'expérience. Mais seule la perception de l'universel mènerait à l'expérience, et c'est de cela dont il est précisément question par la perception au sens large. Le rassemblement de plusieurs représentations similaires mène en effet à la perception de l'universel dans le particulier.²⁸ La perception au sens large de l'universel – par exemple la perception de *l'homme* en général dans tel homme particulier²⁹ – serait donc possible seulement dans la mesure où plusieurs perceptions d'hommes particuliers ont été mémorisées, puis comparées de sorte à faire ressortir les traits universels qu'elles partagent toutes. Mais ces perceptions mémorisées appartiennent au domaine de la *phantasia*, de sorte que l'expérience et la perception de l'universel dépendent d'une certaine façon de cette faculté.

Pour mieux comprendre comment la *phantasia* est impliquée dans les SA II, 19, il faut la mettre en rapport avec le sens commun, de sorte à montrer son apport à l'expérience et à la perception de l'universel. L'expérience dépend de la « persistance » de la perception. Certains animaux qui possèdent la perception peuvent en effet « continuer à posséder le perçu dans l'âme. »³⁰ Mais la possibilité

cumbersome to introduce *phantasia*, and in a way also unnecessary, since he is not interested in a detailed account of how the *aisthēmata* are gained and processed. It is sufficient to know that the basic information comes through the senses. »

²⁸ Cf. SA 100 a4 et sq.

²⁹ SA 100 a17 – 100 b1 : « (et en effet, il est vrai que l'on perçoit l'individuel, mais la perception [au sens large] porte sur l'universel, par exemple sur l'homme et non sur l'homme Callias). »

³⁰ SA, 99 b37 – 100 a3 : « Et alors qu'ils possèdent une perception, chez certains animaux se produit une persistance du perçu (μονὴ τοῦ αἰσθήματος), alors que chez d'autres elle ne se

même de cette persistance – autrement dit, de la mémoire – réside dans la présence de la *phantasia*. La *phantasia*, en effet, peut être définie, dans le contexte, comme la persistance interne de la perception, et, par « interne », nous entendons le sens commun. Dans le traité *De la Mémoire*, en effet, la *phantasia* est décrite comme une « affection du sens commun »³¹, et c'est de ce point de vue que l'on peut le mieux la cerner, à notre avis.

Être une « affection du sens commun », pour la *phantasia*, cela signifie qu'elle siège dans le sens commun. Mais il faut d'abord définir celui-ci pour comprendre en quoi elle est une « affection du sens commun ». Celui-ci est l'organe central de la perception. N'étant pas un autre sens, il est le tronc commun de tous les sens.³² En cela, il comporte plusieurs propriétés : il est d'abord responsable de la perception en général, puis de l'unité de la perception (impliquant la capacité de distinguer les sensations)³³, et il permet aussi (indirectement) que les sensations soient conservées.³⁴ Toutes ces propriétés sont étroitement liées à la présence, en

produit pas. Pour tous ceux, donc, chez qui cette persistance existe, il est possible après avoir perçu de continuer à posséder le perçu dans l'âme. »

³¹ DM, 450 a12-13 : « l'image [la *phantasia*] est une affection [du sens commun]. Dès, lors, elle doit appartenir par accident à l'intellect, mais elle appartient par soi à la faculté sensible première. »

³² DS, 455 b11-13 : « lorsque celui-ci (l'organe sensoriel premier) ne peut plus accomplir sa fonction (i.e. lorsqu'il sommeille), les organes sensoriels sont tous dans l'impossibilité de sentir, mais quand c'est le cas de l'un d'eux, il n'y a pas nécessité que lui ne sente pas. »

³³ DA III 2, 426 b9 sq ; DS 2, 455 a 17-21 : « on juge et on peut juger que les choses douces se distinguent des choses blanches, non par le goût ou la vue ou les deux, mais par quelque partie commune à tous les organes sensoriels ; car le sens est un et l'organe souverain de la sensation aussi. » (cité par Bodéüs, DA, p. 209 note 5)

³⁴ DR, 460 b1-2 : « après la disparition du sensible externe, les impressions sensibles demeurent étant elles-mêmes objets de sensation. » Cette persistance, comme nous verrons, dépend de la *phantasia* siégeant dans le sens commun.

lui, de la *phantasia*, comme nous verrons. D'abord, le sens commun rend possible la perception même, au sens où, par exemple, la vue n'est pas le résultat de l'œil seul, mais du fait que le sens commun est affecté par la sensation produite au moment de l'acte de vision par l'œil.³⁵ Il n'est aucune perception, en définitive, qui soit possible sans l'affection de cet organe central, où « remontent » pour ainsi dire et demeurent les sensations produites dans les organes sensoriels périphériques. Ensuite, nous avons dit que la *phantasia* est une « affection du sens commun ». Par conséquent, dès lors que le sens commun est affecté par une sensation provenant, par exemple, de l'œil, cette sensation provoque l'activation de la *phantasia* qui se trouve dans le sens commun, faisant alors de cette sensation une représentation, un produit de la *phantasia*.³⁶ La représentation est la sensation qui demeure dans le sens commun, qui est donc mémorisée et peut alors être réactivée à volonté.

Ensuite, en tant que le sens commun est le tronc commun de la sensation, il est responsable de l'unité de toutes les sensations. En cela, le sens commun permet à la fois que soient rapprochées et distinguées les sensations qui, comme on l'a dit, sont désormais des représentations. Mais la *phantasia* est la capacité d'opérer ces

³⁵ « The possibility of *sensation as such* is not offered by the eye alone, but only by the central organ with which it is connected. » C. H. Kahn, « Sensation and Consciousness », dans *Articles on Aristotle, Vol. IV, Psychology and Aesthetics*. J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji, eds. London, Duckworth, 1979, - p. 21. (cité par Biondi (2004), p. 145) ; Aussi : DS, 455 b5 sq

³⁶ Rodier (1985), p. 428 : « Le mouvement provoqué par le sensible se propage, en effet, dans l'organisme, jusqu'à ce qu'il soit parvenu à l'organe central de la sensibilité, et c'est en cela que consiste l'état physique qui rend possible la sensation... Mais ce mouvement, qui a ainsi pénétré dans les profondeurs de l'organisme, ne s'arrête pas quand le sensible cesse d'agir ; il persiste plus ou moins longtemps, et ainsi s'expliquent les images postérieures... On peut dire, à ce point de vue, que l'imagination est une affection de l'organe central de la sensibilité. »

rapprochements et distinctions, opérations rendues possibles par le sens commun comme principe unitaire des représentations. Bref, la *phantasia* serait l'activité de manipulation des représentations, en s'appuyant sur l'unité que constitue le sens commun, sans lequel aucune opération de la *phantasia* ne pourrait être soutenue par la conscience de la similarité ou de la disparité des représentations.³⁷

Tout cela doit être gardé en mémoire lorsque nous lisons le texte des SA II, 19. L'expérience, en effet, qui naît de la perception de l'universel dans une multiplicité de représentations, dépend de la capacité décrite, d'abord, de rétention, puis de rapprochement des représentations. Comment donc la perception au sens large (de l'universel dans le particulier) se réalise-t-elle et quel est l'apport de la *phantasia* dans ce processus? Et comment la perception de cet universel est-elle ultimement l'appui de l'intellection? C'est ce que nous verrons. La perception de l'universel peut advenir de deux façons, selon les deux interprétations des SA II, 19 que nous présenterons. Répétons brièvement l'ordre de présentation que nous avons déjà annoncé. La première interprétation (**section 2.1. : *L'image générique et la division***) fait du premier universel une image générique, sorte d'universel d'ordre représentationnel constituant le genre. Cette interprétation fait la part de la perception sensible et de l'intellection, conçues comme deux processus distincts. Au terme de l'acquisition d'un genre, en effet, l'intelligence opère des distinctions

³⁷ Pour soutenir que la *phantasia* est une activité qui a lieu au sein du sens commun : Cf. Alexandre, *De an.*, 68, 12, cité par Rodier, p. 429 : « l'imagination n'est pas la trace que la sensation a laissée, mais l'acte de la faculté imaginative. Car si l'imagination était la trace même, comment s'expliquerait le choix entre les images, comment ne seraient-elles pas toutes présentes à la fois à la conscience...? »

menant à l'intellection des premiers principes indivisibles. La seconde interprétation (**section 2.2. : L'interprétation de P. C. Biondi**), au contraire, conçoit que l'universel issu de la perception est perçu par l'intellect *seul*, qui repère les similarités strictement logiques parmi une série de représentations. Cette idée de perception intellectuelle s'identifie en fait à ce que certains appellent l'intuition intellectuelle³⁸, qui est la saisie intuitive, directe, de l'intelligible inhérent au sensible particulier. Comme on a déjà dit, la théorie de l'image générique fait appel à la *phantasia* comme faculté telle que nous venons de la décrire, tandis que l'interprétation de Biondi assimile d'une certaine façon les actes de la *phantasia* à l'intelligence, faisant de l'induction un processus strictement intellectuel qui s'appuie sur les représentations. La *phantasia*, de ce point de vue, se trouve soumise à l'intellect. Nous commenterons brièvement, en conclusion à la 2^e section, cette façon de concevoir le rapport de l'intellect à la *phantasia*. Nous ferons aussi état (**section 3 : le traité De la Mémoire**) du commentaire de R. D. Hicks au DA, à propos d'un passage où le commentateur distingue trois modes d'appréhension d'un objet, dont la seconde implique la représentation et la troisième paraît s'en dégager, donnant ainsi l'impression qu'il est possible, en certaines circonstances, que l'intellect s'exerce sans la *phantasia*. La mise en rapport de ce commentaire avec un extrait important du traité *De la Mémoire* (DM) révélera cependant qu'il est absolument impossible de penser sans *phantasia*, ce qui sera l'occasion de préciser

³⁸ Cf. Couloubaritsis, L., « Y a-t-il une intuition des principes chez Aristote? », *Revue Internationale de philosophie*, Trente-quatrième année, no. 133-134, 1980.

davantage le rôle et le fonctionnement de la *phantasia* vis-à-vis de la pensée. Maintenant, avant de passer au programme annoncé, nous jugeons utile de présenter brièvement un extrait du DA propice à poser le problème du rapport entre l'intelligence et la *phantasia* dans la saisie d'une forme intelligible. Ce faisant, nous montrerons, d'une part, pourquoi en général l'intelligence dépend de la *phantasia*, et d'une autre ce qu'il faut entendre par forme intelligible. Nous pourrons ensuite débiter l'examen des SA II, 19.

1. *Le traité* De l'âme

Dans le traité *De l'âme*, nous retrouvons plusieurs occurrences du principe selon lequel on ne pense jamais sans *phantasia*, mais les explications qui appuient ces affirmations restent souvent très vagues. Nous présentons l'extrait le plus explicite à ce propos, qui se lit comme suit :

Puisque, par ailleurs, il n'est absolument rien de séparable en dehors des grandeurs sensibles (τὰ μεγέθη τὰ αἰσθητὰ), comme le veut l'opinion, c'est dans les formes sensibles (ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς) que se trouvent les intelligibles (τὰ νοητὰ), les réalités qu'on dit abstraites et toutes celles qui forment les états ou les affections des grandeurs sensibles. Et c'est pour cela que, sans l'exercice des sens, on ne peut rien apprendre, ni comprendre, et que la spéculation (ὅταν τὲ θεωρῇ) implique nécessairement la vue (θεωρεῖν) simultanée de quelque représentation (φάντασμα τι). Les contenus de la représentation sont, en effet, comme des données du sens (αἰσθήματα), sauf qu'ils sont sans matière. (8, 432 a5-10)

Suivant ce passage, on comprend que l'intelligence doit penser les formes intelligibles qui sont inhérentes aux formes sensibles, et que ce sera par l'intermédiaire des représentations que l'intelligence aura accès aux formes intelligibles, puisque les représentations tiennent lieu, pour l'intelligence, de sensations. Pour comprendre ce que cela signifie, il faut examiner en quoi les représentations sont des sensations « sans matière », et, ensuite, ce qu'est une forme intelligible. Si, donc, les représentations sont comme des sensations (αἰσθήματα), mais « sans matière », ce n'est pas parce que la sensation, elle, est matérielle. La

sensation (αἰσθήμα), en effet, ne présente au sens que la forme du sensible (αἰσθήτον³⁹), faisant déjà de la sensation un mouvement formel, tout en restant liée à la forme sensible dont elle provient. Cette forme sensible, en effet, est présente dans un objet sensible matériel, que l'on connaît par la sensation. Ce qui donne lieu à une sensation, dans ce cas, n'est pas strictement formel, mais repose sur l'appréhension d'un objet matériel. La représentation, elle, sera sans matière au sens où la sensation qui lui donne lieu est formelle. L'*aisthèma*, donc, présente la forme de l'objet sensible, mais reste « organiquement lié » à celui-ci dont elle provient par l'intermédiaire du sens, tandis que la représentation ne conserve que la forme de la sensation.⁴⁰ Ainsi l'objet qui a donné lieu à une sensation pouvant ne plus se trouver sous le sens, et la représentation étant la persistance dans l'âme de la sensation, la représentation n'est pas directement liée à l'objet sensible. C'est en cela que la représentation est une sensation sans matière.

Ensuite, ces représentations présentent ou portent à l'intelligence la forme intelligible inhérente à la forme sensible. Par conséquent, pour que l'intelligence puisse saisir cette forme, elle doit être présente, d'une certaine façon, dans le *phantasma*. Aussi, la forme intelligible (le νοήτον) qui est « dans » la représentation

³⁹ DA II 12, 424 a 17.

⁴⁰ Voir là-dessus J.-L. Labarrière, « Jamais l'âme ne pense sans phantasme », *Op. Cit.*, p. 173 : « le *phantasma*, tout en étant matériel puisque c'est un mouvement qui dure dans les organes sensoriels, n'est pas organiquement lié, si j'ose dire, à l'*aisthèton* duquel il provient par l'intermédiaire de la sensation, mais bien plutôt à l'*asithèma* duquel il est la forme, ce qui explique qu'on puisse dire qu'il soit « sans matière » : de même que l'*aisthèma* est sans matière parce qu'il reçoit seulement la forme de la chose sensible, de même le *phantasma* est sans matière parce qu'il est seulement la forme de l'*aisthèma*. De ce point de vue les *phantasmata* sont moins adhérents à la matière des choses sensibles et donc plus mobiles que les *aisthèmata*, si l'on entend par là plus aisément mobilisables. »

nécessite une activité intellectuelle faisant d'elle, pour l'intelligence, une notion pensée (νοήμα). La représentation, donc, sans être elle-même une forme intelligible, présente celle-ci à l'intelligence, qui doit la rendre actuellement pensée. Lorsque nous demandons quelle activité intellectuelle rend la forme intelligible actuellement pensée, ou, plus simplement, comment l'intelligence pense une forme dans une représentation, nous renvoyons pour le moment aux analyses de la 2^e section, qui seront entièrement consacrées à cette question. Il convient d'abord d'examiner quelque peu ce qu'on entend par forme intelligible.

Lorsqu'Aristote parle de formes intelligibles (τὰ νοήτα), il peut être question d'un certain nombre de choses. L'intellect qui se préoccupe de connaître les choses cherche à discerner l'essence des êtres sensibles. Dans ce contexte, la représentation doit permettre à l'intellect de saisir la forme inhérente aux êtres sensibles, en vue simplement de les connaître. La connaissance d'une chose consiste donc à saisir les formes spécifiques ou spécificités (τὰ εἶδη) des êtres sensibles, inhérentes aux *phantasmata* présentant ces êtres. Les spécificités en question correspondent à toutes catégories entrant dans la détermination d'un être sensible, de la substance à qualité, de la quantité à la disposition, etc. L'essence, en effet, se décline selon toutes les catégories, bien que seule la substance soit l'expression de l'essence en tant que telle, l'essence formelle. Lorsque nous disons, par exemple, que telle chose *est* blanche, le blanc perçu exprime une qualité sensible d'un être, et cette qualité, pour être connue (pour que nous puissions dire « cette chose *est* blanche »), doit se trouver dans l'âme sous la forme d'un νοήμα. Qu'une forme intelligible se trouve dans une forme sensible, cela signifie que le νοήτον, la forme

intelligible du blanc, se trouve inhérente à la forme sensible, la chose qui est blanche. Il en va de même pour tout attribut d'un être sensible, y compris pour la substance formelle.

L'extrait du DA que nous avons rapporté pousse donc assez naturellement à demander comment l'intellection se réalise à partir d'un *phantasma* ; mais on voit aussi bien que ce texte en lui-même n'en dit pas grand chose. Il est toutefois intéressant de constater comment la *phantasia* est supposée porter l'intelligible, et cela se révèle dans toute son évidence lorsque nous lisons que les formes intelligibles (τὰ νοήτα) sont dans les formes sensibles, sachant que celles-ci ne peuvent être appréhendées par l'intellect. Cela dit, tout porte à croire que le *phantasma*, sans être un νοήμα (une notion pensée), est déjà d'une certaine manière formel, donc pensable, et qu'il s'apparente en cela à une notion pensée. Mais il est ce dans quoi le νοήμα se trouve. Il reste donc à savoir comment le νοήμα se trouve dans le *phantasma* et comment l'intelligence l'appréhende, ce que nous ne tarderons plus à examiner.

2. Les Seconds Analytiques

2.1. L'image générique et la division

Le texte des SA qui nous occupe recèle une foule de problèmes, dont l'un et non le moindre est de comprendre comment il faut entendre l'universel (πρῶτον καθόλου), comment il est formé, et si l'intellect est ou non impliqué dans cette « perception » qui plante l'universel dans l'âme. Mais voici, d'abord, le texte lui-même, que nous reproduisons en laissant entre parenthèses dans leur langue d'origine les extraits qui nous semblent les plus importants :

À partir de la perception, donc, se produit le souvenir, comme nous le disons, et du souvenir de la même chose se produisant un grand nombre de fois, **[5]** l'expérience. En effet, plusieurs souvenirs forment une expérience unique. À partir de l'expérience, c'est-à-dire (ἢ) de l'universel tout entier au repos dans l'âme (ἐκ δ'ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ), de l'un à côté des choses multiples, qui est contenu un et le même entre elles toutes, est produit un principe de l'art et de la science, de l'art si c'est à propos du devenir, de la science si c'est à propos de l'étant. **[10]** Effectivement, ces états ne sont pas présents en nous sous une forme distincte, et ils ne sont pas non plus produits à partir d'autres états qui nous donnent une connaissance supérieure, mais de la perception ; comme dans une bataille, quand il y a déroute, si un homme s'arrête, un autre s'arrête, puis un autre, jusqu'à ce qu'on en revienne au point où l'on en était au début de la déroute. Et l'âme se trouve être telle qu'elle peut éprouver cela.

Ce que nous avons dit auparavant, **[15]** mais qui n'a pas été dit clairement, redisons-le. En effet, lorsque parmi les choses indifférenciées l'une s'arrête (σταντὸς γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἐνός), il y a un premier universel (πρῶτον καθόλου) dans l'âme (et en effet, il est vrai que l'on perçoit l'individuel, mais la perception porte sur l'universel (καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν καθ'ἕκαστον, ἢ δ'αἰσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν), **[100b]** par exemple sur l'homme et non sur l'homme Callias).

À nouveau, on s'arrête sur ces universels, jusqu'à ce que s'arrête ce qui n'a plus de parties et est universel (τὰ ἀμερῇ στῇ καὶ τὰ καθόλου), par exemple de

tel animal jusqu'à l'animal, et on s'arrête de même sur ce dernier. Il est donc clair que nous prenons nécessairement connaissance des termes premiers (τὰ πρῶτα) par induction. En effet, la [5] perception produit ainsi en nous l'universel (καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ).⁴¹

L'ἀδιάφορον comme image générique

L'interprétation empiriste, soutenue autant par des commentateurs modernes qu'anciens, veut que l'universel en question, le premier universel, soit le fruit de la perception seule.⁴² Or la relation que nous avons déjà établie entre ce texte et la *phantasia* fait de la perception en question la perception « au sens large », qui porte sur un objet complexe impliquant l'association de plusieurs représentations. Cette perception, donc, qui « implante l'universel dans l'âme », serait assurée par la *phantasia* elle-même, en tant qu'elle siège dans le sens commun, et Aristote n'en aurait pas parlé pour certaines raisons qui ne nous intéressent pas ici. L'analyse déterminante de ce passage, et qui constitue le terrain de mésentente entre commentateurs⁴³, réside dans la signification qu'il faut donner au terme *adiaphoron*.⁴⁴ Ce terme a été traduit et interprété de multiples façons, mais il se traduit littéralement pas « indifférencié ». La question est de savoir ce qu'est exactement cette chose « indifférenciée » « qui s'arrête parmi les autres [choses]

⁴¹ Nous avons suivi entièrement la traduction de P. Pellegrin (2005). Les passages les plus importants ont été transcrits en grec.

⁴² Parmi ces interprètes, on retrouve, entre autre, Le Blond, Rodier, Tricot, et parmi les anciens commentateurs, Philopon.

⁴³ Nommément, entre autres, Le Blond et Biondi.

⁴⁴ SA II 19, 100 a15 – 100 b1.

indifférenciées », et qui, lorsqu'elle s'arrête, donne lieu à un premier universel dans l'âme.

L'interprétation communément admise consiste à faire de ce premier universel, qui résulte de « l'arrêt d'une des [choses] indifférenciées », une image générique. Le premier universel est donc conçu comme une représentation générique, obtenue au terme de la mémorisation et de la répétition de sensations semblables. L'*adiaphoron*, dans ce cas, serait la « neutralisation » d'une multiplicité de représentations en une seule, obtenue au fil du dépouillement de leurs caractères sensibles individuels.⁴⁵ Le commun de toute une catégorie d'objets sensibles serait ainsi mis en relief par la « superposition » des représentations. Le Blond décrit ce processus comme étant entièrement « inconscient », « mécanique » même, comme dépôt progressif des sensations s'accumulant dans l'âme et « se déposant » (σταντὸς), un peu comme les sédiments qui sont entraînés dans un cours d'eau et qui en viennent à se déposer par accumulation.⁴⁶

Mais il est peu probable que ce soit par un tel processus « mécanique » que l'image soit formée, surtout si l'on conçoit la *phantasia* comme une activité

⁴⁵ Le Blond, p. 133, cité par Biondi, p. 52 : « Ce terme, *indistinct*, *adiaphora*, désigne évidemment l'image sensible, en tant que neutralisée par d'autres images, dépouillée de ses caractères individuels et présentant seulement les caractères communs à toute une classe d'objets. »

⁴⁶ Pour cette description, Philoppon, cité par Le Blond, p. 133 : « la première image imprimée dans l'âme lui donne une connaissance indistincte de l'universel. De même la deuxième image, la troisième et la quatrième, puisqu'elles sont semblables et qu'en plus de leurs particularités et des accidents individuels, elles possèdent quelque chose qui se surimprime sur leurs parties communes ; et c'est par cette image commune qu'elles donnent à l'âme la connaissance de l'universel. » Aussi *Ibid.*, p. 135 : « l'universel apparaît comme une sorte d'alluvion... ».

psychique consciente ; c'est une autre question pour les images qui se forment pendant les rêves. Le Blond semble en effet traiter la *phantasia*, en tout temps, comme si la conscience sommeillait. Mais, comme nous l'avons montré dans la seconde partie de l'introduction (*Du traité De l'âme aux Seconds Analytiques*) la *phantasia* est une activité psychique *consciente*, et il semble que cela soit attendre beaucoup d'un mécanisme inconscient qu'il élabore des images génériques. D'ailleurs, le premier universel est le résultat de l'induction, qui consiste à rechercher activement des ressemblances entre les êtres sensibles particuliers jusqu'à obtenir l'universel qui les englobe. Les mots mêmes de « neutralisation », de « superposition » et de « surimpression » peuvent aisément être remplacés par ceux de comparaison, d'association, qui sont les outils de la recherche des ressemblances. Il faudrait donc plutôt concevoir la *phantasia* comme étant responsable de l'activité inductive qui consiste à s'élever du particulier au général, et ce consciemment.⁴⁷ Aussi, ce premier universel en tant qu'image générique correspond aux premiers termes (τὰ πρῶτα⁴⁸) dont il est question dans les SA II, 19.

⁴⁷ Nous ne nions pas que la *phantasia* peut être aussi « inconsciente », dans la mesure où la perception d'un sujet quelconque qui nécessite une combinaison de représentations n'est pas nécessairement le fait d'une activité consciente de la *phantasia* ; nous percevons, en effet, une foule de choses sans qu'intervienne une quelconque activité (du moins il le semble). L'induction, toutefois, n'entre pas dans cette catégorie de perception, sauf pour Biondi, comme nous le verrons, puisqu'il suppose que même la perception de l'individuel est l'effet d'une influence de l'intellect sur la perception, influence pouvant s'identifier à une activité inconsciente de combinaison des représentations.

⁴⁸ SA 100 b4 : « Il est donc clair que nous prenons nécessairement connaissance des termes premiers (τὰ πρῶτα) par induction. » Nous disons « premiers termes » pour τὰ πρῶτα en suivant la traduction de Pellegrin, même si cette expression évoque surtout les *catégories*, qui sont proprement les termes premiers. Nous choisissons de ne pas assimiler les πρῶτα

Reprenons donc le texte des SA II, 19, de 100 b1 à b5. Suivant Aristote, « on s'arrête » sur un universel chaque fois qu'il s'en présente un à la perception. On passe de la sorte de « tel animal jusqu'à l'animal, et on s'arrête de même sur ce dernier. » On devrait, par exemple, percevoir l'homme en général, suite à la comparaison de plusieurs représentations d'hommes particuliers gardées en mémoire. On perçoit alors « l'homme et non l'homme Callias ». ⁴⁹ La perception d'autres types d'animaux mènerait à la perception d'autres universels – chien, cheval, etc., et ce jusqu'à la perception d'un universel qui les englobe tous : l'animal. On s'arrête alors sur l'animal qui est, selon Aristote, un universel « sans parties » ⁵⁰ et un premier obtenu par induction. Peut-être faut-il entendre qu'il est « sans parties » au sens où il est un tout indistinct dans lequel aucune différenciation n'a encore été opérée. Nous verrons un peu plus bas ce que signifie la différenciation d'un universel. Si, en somme, « la perception porte sur l'universel », c'est dans la mesure où la *phantasia* peut forger des images générales, et génériques. Mais il convient d'introduire une nuance qui pourrait donner un certain crédit à l'interprétation de Le Blond, concernant le « mécanisme inconscient » de la perception. Il est possible, en effet, que la perception de l'homme en général, du cheval en général, n'implique pas que des cas particuliers soient consciemment comparés, mais que cette perception advienne en quelque sorte automatiquement, suite à la perception de plusieurs cas semblables. Leur faible généralité ne nécessite peut-être pas une

aux seules catégories, bien qu'elles soient aussi des universels obtenus par induction. Tout genre, en effet, s'acquiert par induction et peut être considéré comme un *πρῶτον καθόλου*.

⁴⁹ SA, 100 b1.

⁵⁰ SA, 100 b1-2.

activité quelconque de comparaison, et plusieurs représentations pourraient se fondre d'elles-mêmes en une seule (sauf peut-être dans le cas où un individu ne ressemble pas un homme, par sa difformité, et doit être consciemment rapproché de la représentation de l'homme). Ensuite, l'activité qui consiste à comparer des représentations pourrait ne débiter qu'une fois acquises plusieurs de ces notions générales. La perception du genre animal, en effet, nécessite que l'on recherche ce qu'une multiplicité de types d'animaux ont en commun. C'est à ce niveau que l'on pourrait proprement parler d'induction, qui est la recherche active des ressemblances. En d'autres termes, plus l'objet de la perception est général, plus il est nécessaire que le sens soit actif en comparant des représentations de moins en moins particulières.

En appui à cette interprétation, il existe un passage dans la *Physique*⁵¹ qui souligne que la connaissance, chez l'homme, débute par la perception sensible, et que cette perception est de l'ordre du général indistinct. Les premières lignes de la *Physique* affirment en effet que le général est connaissable à la sensation, et que cette connaissance est même la première à laquelle nous ayons accès. La « marche

⁵¹ *Phys.* 1, 184 a16 et sq : « Or, la marche naturelle (de la connaissance), c'est d'aller des choses les plus connaissables pour nous et les plus claires pour nous à celles qui sont plus claires en soi et plus connaissables ; car ce ne sont pas les mêmes choses qui sont connaissables pour nous et absolument. C'est pourquoi il faut procéder ainsi : partir des choses moins claires en soi, plus claires pour nous, pour aller vers les choses plus claires en soi et plus connaissables. Or, ce qui, pour nous, est d'abord manifeste et clair, ce sont les ensembles les plus mêlés ; c'est seulement ensuite que, de cette indistinction, les éléments et les principes se dégagent et se font connaître par voie [de division : διαίρεσις]. C'est pourquoi il faut aller des choses générales aux particulières ; car le tout est plus connaissable selon la sensation, et le général est une sorte de tout : il renferme une pluralité qui constitue comme ses parties. » (La traduction H. Carteron traduit διαίρεσις... par « voie d'analyse » (p. 29), nous corrigeons par *division*, qui rend plus exactement διαίρεσις.)

naturelle » de la connaissance, c'est en effet débiter dans la sensation, qui est plus claire et qui nous fait connaître des choses plus connaissables pour nous, et c'est aller, ensuite, vers ce qui est le plus clair et plus connaissable par soi. Or la sensation, qui est cette connaissance plus claire et plus connaissable pour nous, nous fait connaître des « ensembles mêlés »⁵², pour ne pas dire confus. L'image générique, en tant qu'elle est la « superposition » de sensations semblables, correspond à cet ensemble confus représentant le genre, car elle est une perception générale qui nous donne de la multiplicité des choses sensibles une connaissance indifférenciée nécessitant d'être démêlée. Notre extrait de la *Physique* dit aussi que cet ensemble « renferme une pluralité qui constitue comme ses parties », et que les « éléments et les principes se dégagent et se font connaître par voie de [division⁵³]. » Or ces éléments et ces principes sont précisément cette pluralité que renferme le genre, de sorte que pour les connaître, il faut le diviser. C'est au terme de la division de l'image générique que les premiers principes intelligibles sont connus.

La division (diairesis)

La connaissance humaine, pour parvenir au plus connaissable *en soi*, doit d'abord connaître ce qui est le plus connaissable *pour nous*, en l'occurrence l'image

⁵² Cf. note précédente.

⁵³ Voir fin de la note précédente.

générique, et ensuite la diviser selon les différences essentielles des êtres sensibles. Ce qui est le plus connu par soi, et qui est la cause des êtres sensibles et tout à la fois la cause de leur unité, c'est la forme substantielle, octroyant aux êtres sensibles leur unité spécifique.⁵⁴ Cette forme se discerne, par l'intelligence, comme une spécificité, ou différence spécifique, et elle est un des premiers principes intelligibles de la science (αἱ ἀρχαί⁵⁵).

Pour connaître la différence spécifique, il faut diviser le genre par les différences qui le divisent immédiatement, et qui sont discernables par les qualités essentielles perceptibles.⁵⁶ On divisera, par exemple, le genre *animal* par les différences qu'on y perçoit, du plus général au plus spécifique : parmi les animaux, il est ceux qui sont bipèdes, quadrupèdes, etc., et parmi les bipèdes il est ceux qui ont des plumes, ceux qui ont de la peau, etc., jusqu'à ce qu'on ne puisse plus diviser plus

⁵⁴ « Numériquement, l'individu est indivisible ; spécifiquement, c'est ce qui est indivisible sous le rapport de la connaissance et de la science, de sorte que doit être un au sens premier ce qui est la cause de l'unité des substances [i.e. : c'est la forme qui est cause de l'unité des substances composées]. » *Mét.*, I, 1, 1052 a33-34.

⁵⁵ Le passage des SA où il est question des premiers principes fait immédiatement suite à celui que nous avons cité plus haut et conclut le ch. 19. Le voici en entier (100 b5-16) : « Puisque parmi les états intellectuels par lesquels nous saisissons le vrai, les uns sont toujours vrais alors que les autres admettent le faux, comme l'opinion et le calcul, alors que la science et l'intellection sont toujours vrais, et qu'aucun autre genre n'est plus exact que la science si ce n'est l'intellection, que les principes (αἱ δ'ἀρχαί) sont plus connus que les démonstrations et que toute science a lieu avec un raisonnement, il n'y aura pas de science des principes. Or puisque rien ne peut être plus vrai que la science si ce n'est l'intellection, il y aura intellection des principes : ceci résulte de ces considérations et du fait que la démonstration n'est pas principe de démonstration ni la science principe de science. Si donc, outre la science, nous ne possédons pas d'autre genre vrai, l'intellection sera le principe de la science. Et le principe sera vis-à-vis du principe comme la science tout entière vis-à-vis de son objet tout entier. »

⁵⁶ Cf. Z 12, 1038 a25-27.

avant.⁵⁷ Au fil de la division, on doit donc parvenir à la différence la moins générale, qui sera aussi la différence essentielle. Par exemple, si l'on cherche à définir l'homme, la dernière différence par laquelle on peut diviser le genre animal est la rationalité, et elle est pour lui son essence. Cette différence est son essence parce qu'il est impossible de diviser, en celle-ci, d'autres différences qui spécifieraient davantage les individus qu'elles englobent, et aussi parce qu'elle est une différence essentielle. Au-delà de la dernière différence, en effet, il n'y a que les individus, qui sont alors définis essentiellement par cette différence.

Ainsi, puisque nous avons dit que le genre animal est une image générique, il est une représentation, et c'est au sein de cette représentation indifférenciée que l'intellect opère ses divisions. Penser une forme dans une représentation, c'est, conformément à cela, penser la forme spécifique à laquelle on parvient au terme de la division du genre, et cette forme est un premier principe intelligible. Ceci expliquerait le choix du vocabulaire d'Aristote dans l'extrait que nous avons reproduit plus haut : si l'universel est ce qui s'arrête au terme de l'induction, et que

⁵⁷ Il faut diviser selon des qualités essentielles, car si « la division s'opère suivant des qualités accidentelles, par exemple si l'on divise les animaux à pieds en blancs et en noirs, il y aura alors autant de différences que de degrés dans la division » (Z 12, 1038 a26-27), auquel cas on aura affaire à une multiplicité de différences. Le rôle de l'intellect sera justement de savoir discerner entre ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas. Le fait d'avoir de la peau, par exemple, est essentiel dans la mesure où cela permet de se diriger vers l'homme, en réduisant le spectre des espèces animales qui sont contenues sous les différences discernées. Pour les exemples de division fournis par Aristote : 1038 b31 *et sq.*

cette chose qui s'arrête est indifférenciée (*adiaphoron*), l'universel est indifférencié au sens où il reste à y opérer des différenciations par division.⁵⁸

L'image générique est alors un universel, nous disions plus haut confus, mais il faudrait dire plutôt qu'il est un ensemble où cohabitent des qualités appartenant à plusieurs espèces d'un même genre, et qui reste à être divisé selon les qualités essentielles appartenant aux espèces différentes. Une image générique ne peut donc avoir l'aspect d'une image singulière, puisqu'une image englobant toutes les espèces animales et leurs spécificités ne peut qu'être fragmentée – dès lors, elle n'est pas vraiment une image au sens conventionnel du terme. Elle ne peut non plus être tout à fait homogène, comme devrait l'être un concept. Elle devrait être, comme nous avons dit, un ensemble où peuvent être discernées des qualités n'entretenant entre elles aucun autre rapport que celui d'appartenir à des espèces comprises sous un même genre.

Tel est donc le premier sens selon lequel nous pouvons comprendre que « l'âme intellectuelle pense les formes immanentes aux représentations ». La saisie d'une forme intelligible dans une représentation ne serait pas, comme l'ont compris certains, le résultat d'une intuition intellectuelle qui saisirait immédiatement l'intelligible dans quelque représentation, mais la fin de la division successive d'un genre. Ainsi la mise en rapport de la *phantasia* et de l'induction de l'image générique permet-elle de comprendre la nature des premiers termes (τὰ πρῶτα) ainsi que des

⁵⁸ SA 100 b16.

premiers principes (αἱ ἀρχαί) dont parlent les SA II, 19. Les premiers termes en question sont, on l'a vu, les premiers universels obtenus par induction – comme le genre animal. Les premiers principes sont toutefois d'une autre nature, et ne sont pas à confondre avec les premiers termes.⁵⁹ Ce que l'on appelle principe doit être compris comme ce qui est indivisible et n'admet pas la démonstration (ou ce dont il n'y a pas science, mais seulement intellection). Il est donc peu probable que le premier universel, compris comme un genre, soit l'indivisible en question, puisque sa nature appelle la division. Le premier principe, en effet, doit être ce qui est spécifiquement indivisible. Ce qui est cause des êtres doit être soi-même un, et ce qui est un au premier sens se trouve être à la fois premier dans l'ordre de la science, puisque plus connu en soi (et donc fin de la connaissance), et premier dans l'ordre de l'être, puisque cause des êtres (ou de l'unité des êtres, ce qui revient au même). Le premier principe de la science, dont il ne peut y avoir démonstration, se trouve donc être la fin de la division, celle-ci s'arrêtant à l'indivisible. Le νοῦς entrerait finalement en possession des premiers principes de la science de cette façon, et non par une intuition intellectuelle.

Il était nécessaire d'en appeler à la théorie de la division, afin de la mettre en rapport avec la théorie de l'image générique, de façon à montrer ce que cela signifie de penser une forme immanente à une représentation. Le commentaire de Biondi aux SA II, 19 emprunte cependant une voie tout à fait différente de celle que nous venons de présenter. Biondi commence par remettre en question le statut de

⁵⁹ C'est une confusion qu'il est possible de faire à la lecture du texte des SA II 19.

l'universel comme nous l'avons présenté. Ne considérant pas l'image générique un universel valable, Biondi n'évoque pas la division, mais conçoit plutôt l'intellection comme le fruit d'une perception intellectuelle, ou une intuition de l'intellect percevant l'universel dans une série de représentations constituant l'expérience. Nous décrirons en détail plus loin les trois types d'induction selon Biondi, mettant tous trois en rapport l'intellect et la perception de façon à organiser les représentations rationnellement. Cette interprétation met évidemment la *phantasia* dans une autre position que celle que nous avons vue, puisqu'elle ne participe plus comme une faculté à part entière dont la tâche est de chercher des ressemblances entre les êtres sensibles, l'intellect organisant lui-même rationnellement les représentations de sorte à y percevoir l'universel. Il faut d'abord évoquer les critiques que Biondi émet à l'endroit de l'image générique, et les raisons pour lesquelles, selon lui, elle ne peut prétendre au titre d'universel. Nous verrons ensuite comment Biondi conçoit l'universel et sa saisie à partir de l'expérience, et les trois types d'induction qui, selon lui, doivent mener à l'appréhension des premiers universels et des premiers principes.

2.2. L'interprétation de P. C. Biondi

Pour Biondi, l'universel ne peut être une image générique, et ce pour deux raisons. D'abord, celle-ci n'atteindrait jamais à l'universalité d'un concept ou d'une proposition exprimant un principe de la science, parce qu'elle est ancrée dans la multiplicité sensible dont elle recoupe les similarités. Ces similarités étant sensibles, l'image générique doit être conçue comme une sorte de tout matériel qui ne peut être détaché du sensible comme le serait un concept.⁶⁰ Ensuite, l'image générique ne peut prétendre à l'indivisibilité comme Biondi la conçoit : l'indivisibilité de l'universel doit être actuelle, au sens de la pure indivisibilité logique du concept.⁶¹ Ces deux raisons, on le voit, sont liées. L'image générique étant un universel « matériel », ou sensible, il ne peut être « sans parties », il est donc divisible et ne peut par conséquent être véritablement universel. Cette façon de concevoir l'indivisibilité de l'universel empêche qu'il soit sujet à la division telle que nous l'avons présentée. De ce point de vue, en effet, l'image générique ne pourrait jamais être indivisible, à moins qu'on ne conçoive autrement le fait d'être « sans parties ». On peut effectivement demander si les différences qui divisent immédiatement le genre sont les parties de ce genre, ou si elles sont relativement à lui dans un autre rapport que celui de la partie au tout. Quoi qu'il en soit, pour Biondi, l'universel en

⁶⁰ Biondi, p. 54 : « Finally, an image, no matter how generic it may be, can never be equated with conceptual or propositional principles of science... »

⁶¹ Biondi, p. 57 : « The term ἀμερῆ may be taken to mean *indivisible*, since something that is (actually) indivisible does not have any parts. » Pour Biondi, « sans parties » signifie donc : qui n'a aucune partie logique.

tant qu'image générique ne serait jamais suffisamment universel pour être « sans parties ».⁶²

Suite à ces critiques que Biondi émet à l'encontre de l'image générique, il présente l'universel comme étant saisi par la perception intellectuelle de ce qui est commun à des représentations logiquement indifférenciées.⁶³ Cette interprétation est le résultat d'une lecture de deux passages particuliers du texte des SA, concernant l'*adiaphoron*, que l'on a plus tôt présenté comme image générique, ainsi que de la ligne 100 a6, concernant l'expérience et son rapport à l'universel.⁶⁴ Il est difficile de savoir si Biondi fait réellement découler sa théorie de l'universel et de la perception intellectuelle de son analyse des textes, ou s'il lit au contraire ceux-ci à partir de certaines idées préconçues.⁶⁵ Nous présenterons les choses dans un ordre simplement logique, sans tenir compte de l'ordre dans lequel elles sont présentées dans le commentaire de Biondi, sans donc chercher à démêler ses intentions, pour ne nous attacher qu'aux résultats. Ceux-ci mettront en lumière un rapport entre intellect et *phantasia* qui diffère beaucoup de celui que nous avons présenté.

⁶² Biondi a peut-être raison de s'interroger ainsi (p. 54) : « It is hard to see, for instance, how the inductive process, limited to sensitive capacities alone, can progress to more general universals which are less sensible (or not at all sensible), universals such as *animal*, *natural body*, or *substance* », mais Aristote donne explicitement comme exemple d'universel sans parties l'*animal* (voir note précédente), lequel est un *genre*. Il est alors évident, à nos yeux, que le fait d'être « sans parties » ne signifie pas qu'il ne peut pas être divisé.

⁶³ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁴ Il ne sera pas expressément question ici de l'analyse que fait Biondi de la ligne 100 a6, seulement brièvement dans une note. On peut se référer à son livre, p. 53-54.

⁶⁵ Nous donnons quelques détails sur ce problème un peu plus bas (note 73).

L'ᾠδιάφορον comme représentation singulière

Le terme ᾠδιάφορον prend un tout autre sens si l'on conçoit, avec Biondi, qu'il est une représentation singulière, *un homme*, faisant partie d'un ensemble de représentations qui composent une expérience donnée. La compréhension de l'ᾠδιάφορον comme représentation singulière découle du fait que Biondi, au rebours des commentateurs empiristes, conçoit l'advenue de l'universel comme le fruit d'une participation de l'intellect à la perception. Ce n'est pas, en effet, une représentation générique qui est nécessitée pour exprimer les propriétés communes d'une catégorie d'objets sensibles, mais la comparaison intellectuelle de plusieurs objets particuliers représentés.⁶⁶ L'advenue de l'universel, dans ce cas, repose sur la perception intellectuelle d'une relation logique qu'entretiennent les objets sensibles individuels, rendant inutile toute espèce d'agrégation des représentations sensibles en une seule, générique.

Cette interprétation repose cependant sur une théorie de l'induction, se déclinant en trois types, composant chacun une étape dans le processus global d'induction. Chacun de ces types consiste en une relation particulière que l'intellect entretient avec la perception. Nous verrons cela plus en détail dans l'analyse des trois types d'induction. Il convient, avant de passer à l'analyse de l'induction proprement dite, de toucher quelques mots sur l'expérience (*empeiria*), fruit de la

⁶⁶ *Ibid.*, p. 55.

perception des similarités logiques, afin d'expliquer pourquoi, pour Biondi, la représentation menant à l'acquisition de l'universel demeure singulière, et non générique.

La perception des similarités logiques : l'expérience

L'extrait suivant constitue, pour Aristote, une explicitation de la métaphore de la bataille, qu'il fournit afin d'illustrer la façon dont la perception plante l'universel dans l'âme.⁶⁷ La perception dont il est question, en tant qu'elle fait connaître l'universel, est l'objet de nombreux débats entre interprètes, qui cherchent à savoir comment une faculté que certains conçoivent comme strictement sensitive pourrait mener à un savoir universel et éventuellement intellectif.⁶⁸ C'est ici que Biondi intervient, en concevant cette perception qui « porte sur l'universel » comme la rencontre de la perception sensible et de l'intellect, ou, selon un autre commentateur moins récent, l'utilisation « de la sensation comme d'une intuition rationnelle ».⁶⁹ C'est, enfin, vers l'induction que mène cette utilisation rationnelle de la perception, puisque l'induction sera proprement le passage du particulier

⁶⁷ SA 100a10-15 : « comme dans une bataille, quand il y a déroute, si un homme s'arrête, un autre s'arrête, puis un autre, jusqu'à ce qu'on en revienne au point où l'on en était au début de la déroute. Et l'âme se trouve être telle qu'elle peut éprouver cela. » Pour le très intéressant commentaire de Biondi sur cette métaphore : p. 48-49.

⁶⁸ Pour un bon aperçu de ce débat : Le Blond, p. 133 *et sqq.*

⁶⁹ O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Vrin, Paris, 1976, p. 258 (cité par Le Blond, p. 138).

singulier à l'universel intelligible, par l'organisation rationnelle de la perception. Ainsi, le texte supposerait une telle participation de l'intellect à la perception, et c'est ce que signifierait la métaphore de la bataille, qu'est supposé expliciter l'extrait suivant :

Ce que nous avons dit auparavant, mais qui n'a pas été dit clairement, redisons-le. En effet, lorsque parmi les [choses]⁷⁰ indifférenciées l'une s'arrête (σταντὸς γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἐνός), il y a un premier universel (πρῶτον καθόλου) dans l'âme (et en effet, il est vrai que l'on perçoit l'individuel, mais la perception porte sur l'universel (καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν καθ'ἕκαστον, ἢ δ'αἰσθησις τοῦ καθόλου ἐστιν), [100b] par exemple sur l'homme et non sur l'homme Callias).

Cette explicitation qu'Aristote fournit à sa propre métaphore est cependant aussi obscure que celle-ci, sinon davantage. Voici comment Biondi l'interprète.⁷¹ Si, en effet, celui-ci conçoit l'ἀδιάφορον comme représentation singulière, c'est parce que « l'arrêt d'une des [*perceptions*] indifférenciées » résulte de la perception intellectuelle d'un premier universel (homme) dans la représentation d'un objet sensible individuel (*un homme*), perçu alors comme un cas particulier de cet universel.⁷² Mais la perception de l'universel repose elle-même sur la perception d'un individu, sans que celui-ci représente dès l'abord un cas de l'universel. C'est que, en effet, seule la comparaison logique de plusieurs individus perçus mène

⁷⁰ Les crochets sont ajoutés par nous, ne figurant pas dans la traduction de Pellegrin, qui se contente de dire « les choses indifférenciées » (τῶν ἀδιαφόρων). Comme le mot « chose » est ajouté et semble désigner quelque chose de précis, comme ce sera le cas dans la traduction de Biondi (page suivante), nous préférons garder cette réserve.

⁷¹ Pour cette explication, Biondi, p. 45.

⁷² Biondi (p. 17) substitue, en 100 a16, à ce que les traducteurs appellent habituellement « les [choses] indifférenciées » (Pellegrin, Tricot), les « [*perceptions*] indifférenciées » : « one of the logically indifferenced [*perceptions*] standing firm [is] the primary universal. »

l'intellect à connaître un premier universel, et cette comparaison s'enracine dans la perception d'un individu, antérieurement à toute comparaison. La représentation singulière d'un individu perçu, comparée à d'autres perceptions dites semblables par rapport à elle, donne lieu à la connaissance d'un premier universel, saisi dans cet individu singulier. Par suite, l'intellect perçoit ce même universel dans n'importe lequel de ces individus, en tant qu'ils sont logiquement similaires, et cette similitude logique donne lieu à l'expérience. Pour Biondi, en effet, l'expérience se compose d'une collection de représentations similaires, en tant qu'elles sont chacune un cas particulier de l'universel.⁷³

La perception de l'universel ainsi comprise résiderait alors dans une relation d'identité logique que l'intellect a la capacité de percevoir entre les objets sensibles représentés. Aussi peut-on dire que, pour Biondi, la perception de l'individuel et la perception de l'universel sont, d'une certaine façon, concomitantes, étant donné que l'individu perçu comme un cas particulier de l'universel rend possible, en même

⁷³ Biondi s'interroge sur la ligne 100 a6, où il semble que l'expérience soit assimilée à l'universel (ἐκ δ'ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ). Tout dépend, d'une part, de la façon dont on lit le « ἢ », qui est soit disjonctif (« l'expérience ou l'universel »), soit épexégétique (« l'expérience, c'est-à-dire l'universel »). L'universel, en effet, se conçoit différemment si on l'identifie à l'expérience. La lecture de passage dépend aussi de ce qu'il faut comprendre du terme παντὸς, dont Biondi s'interroge s'il faut le concevoir comme désignant une totalité (Pellegrin : « À partir de l'expérience ou de l'universel tout entier au repos dans l'âme, de l'un à côté des choses multiples... »), ou s'il désigne au contraire chaque partie d'un universel. Choisisant cette seconde alternative, Biondi en donne la traduction suivante : « From experience, that is, from all at rest [i.e. each and every particular] of the universal in the soul... » (De l'expérience, c'est-à-dire de chaque partie singulière de l'universel en repos dans l'âme...). Cette interprétation pose problème dans la mesure où Biondi, avant même de procéder à l'analyse syntaxique de ce passage (p.44-45), a déjà rejeté l'idée « matérielle » de l'universel (p. 43), l'empêchant de l'identifier à l'expérience, tandis qu'il paraît confronter plusieurs interprétations.

temps, la reconnaissance d'autres individus tombant sous le même universel, élargissant, de ce fait, son extension. L'expérience, en effet, s'élargit au fil de la perception successive de ce qui est logiquement similaire aux objets qui la composent déjà, car cette perception est en fait celle de l'universel dans le singulier. La perception d'un premier universel, ayant donné lieu l'expérience, fait que celle-ci s'étend au fur et à mesure que l'intellect perçoit d'autres cas particuliers similaires. L'extension de l'universel dépend donc de l'expérience que la perception intellectuelle contribue à élargir. Ainsi donc, pour Biondi, l'expérience n'est pas le fruit d'une activité de la perception seule, mais bien d'une organisation rationnelle des représentations, et il serait impossible de parler d'expérience avant que l'intellect n'ait perçu, en elles, un ordre logique, exprimé par l'universel. C'est ce qui fait de l'expérience une collection de représentations constituant chacune une partie, subjective et logiquement similaire, de l'universel, et l'ᾠδιόφορον est l'une de ces représentations.

Dans les paragraphes précédents, nous avons touché à deux des trois types d'induction discernés par Biondi. Avant même que des objets sensibles puissent être comparés logiquement, ces sujets doivent être perçus, et cette perception constitue déjà un premier type d'induction, que Biondi qualifie de sensible. Ces individus perçus seront ensuite comparés, donnant lieu à un terme-concept, cette acquisition constituant un deuxième type d'induction. Chacun de ces types d'induction constitue non seulement un différent type, mais une étape sur le chemin de l'acquisition des premiers principes. Débutant, en effet, dans la perception sensible, l'induction s'achèvera dans la formation d'une proposition universelle, s'appuyant elle-même

sur les termes-concepts obtenus par le deuxième type d'induction. Notre étude doit donc se poursuivre avec les trois types d'induction mentionnés.

Les trois types d'induction

1. L'induction sensible

L'induction sensible permet que l'individuel soit perçu de façon cohérente et unifiée. La représentation d'un individu sensible résulte en effet de l'association de perceptions propres et communes.⁷⁴ Cette association des perceptions, selon Biondi, se réalise par une influence de l'intellect sur la perception, opérant un ordonnancement rationnel de celle-ci, lui permettant d'associer de façon cohérente les représentations sensibles.⁷⁵ Le sens ainsi entendu comme étant « ordonné » par l'intellect possède la capacité de percevoir un sujet sensible dans son « intégrité phénoménale »⁷⁶, en tant que totalité sensible. L'induction sensible vient donc répondre à une question que nous posons en introduction, à savoir : comment est-il possible de percevoir le sujet accidentel des sensibles propres et communs⁷⁷, si cette perception n'est possible que par l'activité combinatoire de la *phantasia*? En supposant une influence de l'intellect sur le sens, Biondi conçoit que le sujet individuel est perçu du fait que les représentations sont combinées sous l'effet de

⁷⁴ Cf. : DA, 3, 428 b19–30.

⁷⁵ L'intellect ordonnerait rationnellement les perceptions sensibles en entrant en contact avec la sensation commune (Biondi, sur la sensation commune : p. 144-152).

⁷⁶ *Ibid.*, p. 213.

⁷⁷ DA, 428 b20.

l'intellect. Aussi, celui-ci déterminerait de cette façon le sens commun, où siège la *phantasia*, à percevoir *per accidens* la substance universelle.⁷⁸ Le sujet sensible perçu dans son intégrité phénoménale est, en effet, la perception d'une substance individuelle, dont l'intégrité et la cohérence sont perçues comme résultant de la substantialité du sujet ou, autrement dit, de la présence d'une substance qui lui est inhérente. Si, donc, la *phantasia* assemble des représentations de façon cohérente, ce serait parce que le sens commun, qui constitue l'unité focale de la sensation et de la représentation, perçoit accidentellement la substance universelle sous la forme d'un sujet sensible individuel.

Ensuite, la perception du sujet sensible, comme perception *per accidens* de la substance universelle, mènerait éventuellement à la perception *per se* de celle-ci. L'intellect, en effet, se verrait incité, ou lui-même influencé en retour, à penser ce qu'il y a de strictement formel dans un sujet sensible, du fait qu'il y perçoit une certaine organisation qu'il juge rationnelle.⁷⁹ L'intellect, en ce sens, aperçoit à la fois dans le sensible ce qu'il y organise lui-même, et ce que le sensible recèle d'intelligible, l'organisation rationnelle, au fond, venant mettre en relief l'intelligible

⁷⁸ Biondi, p. 213 : « though the universal essence of the substantial being pertaining to the individual sensible subject is beyond the scope of the power of sense, sense's perception of this subject in its phenomenal integrity constitutes an accidental and vague perception of its substantial nature (which the subject happens to have because that is what it is). » Aussi, p.150 : « the common sensation can be said to sense substance *per accidens* because the whole appearance it composes from the sensible qualities captured through the external senses can be a presentation of an individual substance in its sensible integrity and wholeness, thus permitting an indirect and vague perception of its universal substance. »

⁷⁹ *Ibid.*, p. 213 : « This whole phenomenon of a substantial entity received and produced by the common sense ... provides the occasion that may stimulate *nous*-intellect to perceive *per se* and receive its corresponding universal essential form... »

présent dans le sensible.⁸⁰ À la fois, donc, cette perception de l'individuel repose sur l'organisation rationnelle de la perception, et l'intellection dépend ultimement de la perception de l'individuel. Biondi suppose par là une extrême étroitesse de rapport entre perception et intellect, même si ce rapport semble s'amenuiser peu à peu au profit de ce dernier au fil des étapes de l'induction. La seconde étape, on le voit maintenant, doit s'appuyer sur ces représentations rationnellement organisées, et semble compter autant sur la perception que sur l'activité intellectuelle, alors que celle-ci, pour la première étape, ne semble se résumer qu'à une simple influence de l'intellect sur le sens. L'organisation du sens résultant de cette influence prépare, en fin de compte, à ce que les représentations singulières puissent être considérées d'un point de vue rationnel, puis comparées et associées en vue d'une connaissance générale. C'est de ce point de vue qu'il convient de revoir la deuxième étape de l'induction, comme acquisition de termes-concepts.

2. *L'induction des termes-concepts*

L'induction des *termes-concepts* consiste en l'acquisition d'un premier universel, par exemple : *l'homme*. C'est aussi le point de départ de l'expérience. Dès lors qu'au moins deux sujets sensibles individuels sont perçus, l'intellect perçoit ou premier universel qui les englobe. Comme on a déjà dit, c'est la perception intellectuelle des similarités logiques que partagent les sujets sensibles qui mène à

⁸⁰ *Ibid.* : « the phenomenal wholeness serves as a potentially intelligible object providing the sensible substrate and matter in which the intelligible form can be known. »

l'acquisition d'un premier universel, lequel rend possible une expérience à laquelle seront intégrés les autres sujets similaires éventuellement perçus. Ensuite, les sujets sensibles étant des représentations, c'est cependant l'intellect qui les associe, de sorte que la *phantasia* ne se trouve pas à avoir un autre usage que celui de représenter des sujets sensibles à l'intellect. L'activité de comparaisons et d'associations dont la *phantasia* est supposée se charger est entièrement remise à l'intellect, qui s'appuie alors sur les *phantasmata* comme simples supports d'un ordre rationnel inhérent au sensible et perceptible à l'intellect. La *phantasia* est donc soumise à celui-ci.

L'acte qui consiste à penser une idée plus générale se réalisera dans un autre type d'induction, nécessitant une activité intellectuelle supplémentaire. Comme on verra, les termes-concepts peuvent être utilisés comme les termes simples entrant dans une proposition complexe. L'usage du premier universel, pour l'induction, se fait dans l'élaboration d'une proposition universelle, exprimant une ou plusieurs propriétés universellement prédiquées des sujets sensibles désignés par le concept. L'induction de cette proposition constitue un troisième type et une troisième étape d'induction, par laquelle le passage du singulier sensible multiple à l'universel intelligible est réalisé.

3. L'induction de la proposition universelle

L'induction d'une proposition universelle ou immédiate repose sur la perception des similarités logiques entre individus appartenant à différents termes-

concepts. Ceux-ci sont liés les uns aux autres par une activité intellectuelle, le syllogisme inductif (ou le syllogisme venant de l'induction, pour ne pas confondre syllogisme et induction⁸¹). Ainsi plusieurs termes-concepts peuvent comporter des propriétés similaires, qui peuvent être alors associées par l'intellect qui les perçoit. L'induction comme forme de raisonnement consiste à associer universellement ces propriétés perçues aux sujets qui les présentent. Plus précisément, l'on associe un concept, désignant une propriété, à un autre, désignant une autre propriété, et ce nécessairement et universellement, du fait qu'une multiplicité de cas particuliers possède l'une et l'autre de ces propriétés. La conclusion du syllogisme inductif consiste à montrer que si tous les individus possèdent l'une de ces propriétés, ils doivent aussi posséder l'autre par nécessité. Il s'agit, en effet, non pas de prédiquer un concept d'un autre concept, comme ce serait le cas dans une démonstration syllogistique proprement dite, mais de prédiquer universellement un concept d'une multiplicité de cas particuliers. L'opération ne fait donc pas vraiment passer d'un concept à un autre, mais consiste à prédiquer universellement à tous les individus compris sous lui ce qu'il contient, et ce en s'appuyant sur la perception. Cette prédication en tant que résultat de l'inférence fournissant la proposition universelle se réalise au terme du mouvement inductif qui débute dans la perception des cas particuliers et de leurs propriétés, pour s'achever dans une proposition les embrassant tous.

⁸¹ Biondi, pour éviter de confondre syllogisme et induction, parle plutôt de « the inference involved in a syllogism coming from induction » (p. 197).

Voici comment cette prédication se réalise.⁸² Affirmer, selon l'exemple célèbre, que *tous les animaux sans bile vivent longtemps*, c'est rapprocher le concept A (vivre longtemps) et le concept B (être dépourvu de bile) par le moyen de C (« tous » les cas particuliers d'animaux vivant longtemps, homme, cheval, mulet). Le syllogisme se présente alors de cette façon : *L'homme, le cheval et le mulet vivent longtemps. Or tous les animaux sans fiel sont l'homme, le cheval et le mulet. Donc, tous les animaux sans fiel vivent longtemps.*⁸³ Pour que la conclusion affirme universellement que tous les individus vivant longtemps (A) possèdent cette propriété du fait qu'ils sont sans bile (B), il faut en effet énumérer « tous » les cas particuliers d'animaux qui sont sans bile (C), « car tout animal sans fiel, précise Aristote, vit longtemps. »⁸⁴ Cette précision n'est pas que jetée au passage, car elle indique le fait que ces animaux qui sont sans bile sont aussi perçus comme vivant longtemps. Là où le syllogisme fait une espèce de saut du moyen à la conclusion, puisque rien, apparemment, n'indique que le fait d'être sans fiel implique le fait de vivre longtemps, il faudrait comprendre que l'énumération d'animaux dépourvus de fiel implique qu'ils sont perçus, en même temps, comme vivant longtemps. Ce serait là, selon Biondi, le sens de la remarque d'Aristote : « car tout animal sans fiel vit longtemps ».

⁸² Le texte concernant l'induction des propositions immédiates se trouve, dans le commentaire de Biondi, aux pp. 195-202. Nous ne retenons que le résultat des analyses (p. 202), l'auteur s'arrêtant longuement sur les problèmes de soulève le texte des *Anal. Pr.*, II, 23 et leur rapport aux SA II, 19.

⁸³ *Anal. Pr.*, II 23, note 1 (Tricot), p. 313.

⁸⁴ *Ibid.*, 68 b22.

Ainsi l'induction de la proposition universelle doit s'appuyer sur l'énumération de « tous » les cas particuliers, et cette énumération ne dépend pas simplement de la perception ou de l'intellection, mais d'une activité de l'intellect qui s'appuie sur la perception, et dont résulte la perception de l'universel. S'appuyant donc, d'une part, sur la perception des individus, l'induction ne saurait être réalisée, d'autre part, sans l'opération intellectuelle qui consiste à unir les termes A et B, d'abord *dans chacun des cas particuliers*, perçus alors comme étant sans bile (B) et vivant longtemps (A), ensuite dans la proposition universelle elle-même, l'intellect s'appuyant sur cette énumération pour induire à l'universalité de l'association de ces caractéristiques dans les sujets sensibles énumérés. Ce qui est proprement inductif, dans ce processus, et qui dépend d'une activité intellectuelle, est cette énumération des cas particuliers perçus, qui aide enfin l'intellect à développer une capacité à percevoir le concept (longévité) dans les cas particuliers d'animaux (sans bile) qui lui sont présentés. Ainsi la longévité est-elle associée à un autre concept, celui d'être sans bile, du fait que tous animaux sans bile sont perçus également, au terme d'une énumération « complète », comme vivant longtemps. S'il faut parler de « démonstration inductive », ou de syllogisme venant de l'induction, ce sera donc dans les limites d'une prédication reposant sur le perçu, et non comme entrant dans la sphère proprement spéculative qui consiste à associer un concept à un autre sans s'appuyer sur le particulier.

Enfin, l'intellection est le fruit d'une « habitude » perceptive de l'universel dans le particulier, entraînée par cette répétition de la perception d'une chose particulière dans ce qu'elle comporte d'universel.⁸⁵ Au terme de cette inférence, la perception de l'universel dans le particulier peut être faite spontanément, c'est-à-dire sans la nécessité d'énumérer « tous » les cas particuliers possédant ces caractéristiques universelles. C'est alors qu'il y a, à proprement parler, un premier universel dans l'âme.

Il semble, enfin, que Biondi affirme que le terme de l'induction d'une proposition universelle peut culminer dans l'intellection de la substance formelle elle-même. Selon le triple processus présenté, l'intellect pourrait percevoir un attribut essentiel appartenant à une multiplicité d'êtres et qui exprimerait leur essence substantielle. La perception *per accidens* de la substance universelle, comme on a montré, et qui est au fond la perception d'une substance individuelle, mène à la perception *per se* de la substance universelle, autrement dit à l'intellection, la *noësis*. L'intellection de la substance devrait donc se réaliser au terme du processus inductif, qui consiste à inférer à l'universalité de certaines propriétés perçues dans une série de représentations individuelles composant l'expérience, propriétés exprimant l'essence substantielle. Leur perception individuelle, en effet, consistant déjà en une certaine perception, « vague », de la substance universelle, dans le cas

⁸⁵ Biondi, p. 202 : « What seems properly inductive is the act itself of enumerating particular instances that will help the intellect to develop the noetic capacity – habituate it – to perceive the universal concept *long-lived* in the particular instances of bileless animals presented to it. »

où ces propriétés exprimeraient précisément l'essence substantielle (et non quelque autre attribut catégorial), la perception *per se* de la substance se réalise, pour Biondi, dans l'universalisation de ces propriétés. Si, par exemple, on perçoit chez « tous » les hommes les propriétés de parole et de rationalité, et qu'on universalise cette perception par le syllogisme inductif (à la façon de l'exemple donné plus haut), un obtient une proposition qui exprime l'essence substantielle.

Conclusion

On peut comprendre ainsi, en somme, que lorsque nous connaissons les accidents d'une substance, nous en venons aussi à pouvoir dire quelque chose de celle-ci.⁸⁶ C'est en effet de la connaissance des attributs essentiels perceptibles (κατὰ τὴν φαντασίαν) que nous nous approchons, peu à peu, d'une connaissance les dépassant. Les attributs font l'objet d'un dépouillement progressif au fil de la généralisation inductive, débutant dans l'induction sensible. Il s'agit d'abord, comme nous l'avons vu, de percevoir un sujet sensible dans son « intégrité phénoménale », qui, en témoignant de son ordonnancement substantiel, incite l'intellect à se diriger

⁸⁶ « Car, lorsque nous sommes en position de rendre compte, selon les apparences (κατὰ τὴν φαντασίαν), de ses accidents, soit de leur totalité, soit de leur grande majorité, nous pouvons être alors en position de formuler parfaitement quelque idée sur la substance aussi » (I, 1, 402 b 23-25) Voir Aussi D. Frede, *op. cit.*, p. 286 : « ... that *phantasia* provides us with the cognition of the attributes of things (DA 402b23 *sumbèbèkota*), without which the science would be empty dialectic. »

vers la connaissance de ce qui fait l'être de ce sujet. Cette stimulation de l'intellect débute dans l'acquisition d'un premier concept, par l'association du sujet sensible à d'autres, en fonction de ressemblances rationnelles. L'intellect est alors en mesure d'associer ces sujets à ceux d'autres concepts, forgés de la même façon, et partageant une communauté d'attributs. Ces attributs constituant, en fait, le point focal de la comparaison rationnelle des sujets sensibles, c'est la connaissance des attributs qui s'en trouve élargie. L'inférence issue du syllogisme forge enfin une proposition qui rend compte universellement des attributs distingués dans chacun des cas particuliers. Cela dit, la substance formelle, pour Biondi, est pensable au terme de cette induction d'ordre intellectuel. On voit, en cela, toute la différence de cette interprétation avec celle que nous avons présentée d'abord et qui faisait intervenir la division.

On pourrait néanmoins supposer qu'il est plus sensé de considérer que l'indivisible formel doit être saisi au terme de la division successive de ce qui est indifférencié. Si, en effet, la connaissance première, pour nous, est plutôt de l'ordre de l'ensemble confondu, du général indifférencié, on voit mal comment une intuition intellectuelle pourrait discerner dans un tel ensemble quelque chose de déterminé. La théorie de l'intuition intellectuelle intervient cependant sur un autre terrain, et possède sa propre cohérence. En effet, l'intuition ne se réalise pas au hasard, mais au terme d'un processus inductif qui rend manifestes les propriétés essentielles d'une série d'êtres sensibles, comme nous l'avons vu. La division, pour Biondi, n'est en effet pas du tout utile. L'intellect s'appuie sur la perception pour y ordonner les propriétés perçues, de sorte que cet ordonnancement qui intervient *au sein même de*

la perception rend tout acte de division subséquent inutile, la différenciation s'opérant en quelque sorte concomitamment à l'organisation par similarités logiques.

On aura sans doute remarqué que le nœud de cette dernière section est de relier l'interprétation de Biondi à la *phantasia*, les deux n'étant apparemment pas faites pour communiquer. Il semble que le plus loin où nous pouvons nous avancer dans cette direction est de supposer que la *phantasia* se trouve être comme « les yeux de l'intellect », au sens où il n'aurait rien à penser sans elle, tout en réservant à l'intellect toute l'activité que l'on attribue normalement à la *phantasia*, celle de comparer et de combiner des représentations, mais d'un point de vue strictement logique. Et ce, de la perception de l'individuel (l'induction sensible) jusqu'à la perception de l'universel dans le singulier, étape finale où la *phantasia* ne semble plus servir qu'à la présentation d'un exemplaire particulier de l'universel. Ce que Biondi appelle l'induction sensible pose cependant problème, à savoir que la perception de l'individuel, contrairement à ce qu'il affirme, ne peut dépendre d'une influence de l'intellect sur le sens, l'animal non intelligent pouvant aussi percevoir l'individuel. On ne voit pas, en effet, comment Biondi expliquerait la perception animale. Il est possible que ce qu'il appelle la perception *per accidens* de la substance universelle dans le sujet sensible individuel soit réservé à l'homme dans la mesure où cette perception constitue le premier pas de l'induction de l'universel, ce qui n'empêche pas l'animal non intelligent de percevoir l'individuel. Cette perception, qui ne mène tout simplement pas à l'induction, n'est pas expliquée par Biondi. Quoi qu'il en soit, cette objection nous permet de reconsidérer d'un autre angle le rapport

entre *phantasia* et intelligence. L'animal, en effet, possède l'imagination qui est, pour lui, la plus haute forme de « pensée » dont il soit capable (du fait de son âme sensitive).⁸⁷ Par sa *phantasia*, l'animal non intelligent peut accéder à une certaine expérience, qui lui permet de reconnaître des objets sensibles, de sorte à pouvoir réagir comme la situation l'exige.⁸⁸ L'homme, pour sa part, a la capacité d'élaborer des idées générales relativement à l'expérience, mais il possède lui aussi cette *phantasia* animale, qui se « définit » comme un mouvement issu de la sensation en acte, et par la persistance interne de ce mouvement.⁸⁹ Aussi la *phantasia* humaine, qui, à la base, est la même que l'animale, est plus élaborée chez l'homme que chez l'animal, du fait qu'il possède l'âme intellectuelle, comme nous verrons. Cela ne signifie pas, comme le pense Biondi, que sa *phantasia* disparaît aux mains de l'intelligence, mais plutôt qu'elle peut s'élever au-dessus de la *phantasia* animale par l'habileté qu'elle a de comparer un grand nombre de *phantasmata*, à partir desquels l'homme connaît l'universel.

⁸⁷ C'est probablement abusivement que nous appelons la *phantasia* animale une forme de pensée, mais elle peut tout au moins s'y comparer dans la mesure où, par elle, l'animal non intelligent est capable d'une certaine expérience. Voir note suivante.

⁸⁸ Rodier, p. 496 : « Sans doute, quelques-uns des animaux qui sont doués de mémoire peuvent unir en une seule représentation les images laissées en eux par plusieurs sensations semblables. Ces représentations, qui reproduisent les traits communs aux divers objets sentis, constituent l'expérience... Mais cette expérience, qui n'est en somme qu'une collection d'images ou de faits particuliers, diffère essentiellement de la connaissance intellectuelle... »

⁸⁹ On se souviendra qu'en introduction (voir note 3) nous avons dit que la formulation générale de la *phantasia*, qui est d'être un « mouvement qui se produit sous l'effet du sens en activité » vaut aussi bien pour l'homme que pour l'animal non intelligent, et qu'il restait à spécifier la *phantasia* humaine.

Si donc la *phantasia* humaine n'est pas fondamentalement distincte de la *phantasia* animale, comme nous avons dit, elle représente tout de même, pour l'homme, la possibilité de faire un usage raisonné de sa *phantasia*, dans la mesure où elle lui permet d'accéder à une expérience plus vaste, en prenant en compte un plus grand nombre de *phantasmata*, à partir desquelles il fixe des idées générales.⁹⁰ Peut-être même la *phantasia* humaine produit-elle des « idées générales », dans la mesure où une représentation générale peut constituer une sorte d'opinion relativement à la multiplicité sensible qu'elle recoupe.⁹¹ On distingue donc seulement la *phantasia* animale de la *phantasia* humaine pour indiquer que la présence de l'âme intellectuelle chez l'animal humain donne à sa *phantasia* un usage et une fonction que n'a pas la *phantasia* animale. La présence de l'intellect chez l'homme pourrait en effet déterminer sa *phantasia* à associer une plus grande quantité de *phantasmata*, puisque l'intellect détache l'animal humain de la pure réactivité animale. L'animal non intelligent serait rapidement déterminé à réagir face à ce que lui présente sa *phantasia*, de sorte qu'il n'aurait jamais vraiment l'occasion d'associer un grand nombre de représentations. Et pourquoi d'ailleurs le ferait-il, puisqu'il ne peut connaître intellectuellement l'universel?

⁹⁰ La *phantasia* proprement humaine se caractérise par le fait d'être une sorte de capacité délibérative, ou calculatrice, impliquant la capacité de comparer des représentations. Cette *phantasia* délibérative (Cf. DA III 11, 434 a6 *et sq*), jointe au calcul rationnel, mène à l'opinion. L'animal, du fait de n'avoir aucune capacité délibérative (il n'est pas intelligent) ne possède pas ce type de *phantasia*.

⁹¹ C'est l'interrogation de R. Bodéüs, dans « L'imagination au pouvoir », *Dialogue*, 1990, 1, p. 24 : « Aristote a même pu supposer qu'un même de processus psychique d'unification (ou d'inférence) à partir d'une multiplicité de *phantasmata* produise tantôt un concept intelligible (*noëma*), tantôt une autre image, tantôt une idée générale (cf. *hypolêpsis*). »

Cela peut s'expliquer aussi du point de vue de la distinction formelle des âmes. En effet, l'âme sensitive est possédée par l'animal en général (incluant l'humain), et la *phantasia* est ce en quoi culmine l'âme sensitive. Ensuite, l'âme intellectuelle implique nécessairement l'âme sensitive, de sorte que la pensée débute avec la *phantasia*, qui est à la fois au sommet de l'âme sensitive et à la base de l'âme intellectuelle.⁹² Au contraire de cet ordre des choses, Biondi semble tout faire débiter dans l'intellect. D'un certain point de vue, il n'a peut-être pas eu tort de comprendre les choses ainsi puisque c'est bien l'âme intellectuelle, et non sensitive, qui cherche à connaître intellectuellement. Mais comment faire la part de ce qui provient respectivement de la perception sensible et de la pensée? Il semble qu'Aristote ait fourni lui-même une bonne partie de la réponse à cette question en affirmant que la première connaissance, celle qui vient avant toute autre, est de l'ordre de la perception sensible, et que cette connaissance est générale et indistincte. La perception sensible elle-même débiterait donc dans le général indistinct, et cela vaut aussi bien pour l'animal que pour l'homme, dans la mesure où l'animal non humain peut lui aussi reconnaître telle chose individuelle relativement à une sorte de modèle qu'il garde en mémoire. Cela invite à considérer l'acquisition de la connaissance dans son ordre naturel, ou plutôt dans l'ordre qu'Aristote conçoit comme étant naturel.

⁹² Sur l'implication non réciproque des âmes : II 3, 414 a28 *et sq.* Il est bon aussi de rappeler cet extrait donné en introduction : « puisqu'elle (la pensée, τὸ νοεῖν) se distingue de la sensation, mais qu'elle passe pour être, d'un côté, représentation et, de l'autre, croyance (*hypolêpsis*), il faut avoir donné des précisions sur la représentation, pour toucher un mot de celle-ci. » (III, 3, 427 b27-29)

3. Autre aspect de la nécessité de la *phantasia*

Le traité *De la Mémoire*⁹³ comporte de nombreuses informations sur la *phantasia*. On y retrouve en effet des développements portant directement sur le sujet qui nous occupe, en précisant le rapport entre intelligence et *phantasia*. Ces précisions touchent un aspect du rôle de la *phantasia* auquel nous n'avons pas touché jusqu'ici, puisque nous ne nous sommes préoccupé uniquement de son rôle pour l'acquisition de la connaissance. Il existe, en effet, un autre sens du mot θεωρεῖν⁹⁴ (penser), qui consiste à actualiser une connaissance intellectuelle déjà acquise.⁹⁵ Nous verrons comment la *phantasia* participe à l'actualisation des intelligibles qui, une fois acquis, constituent l'âme intellectuelle. Celle-ci ne pourrait jamais penser, c'est-à-dire actualiser les intelligibles qu'elle contient, sans la *phantasia*. Nous présenterons donc un extrait du DM nous faisant voir un autre versant de la nécessité de la *phantasia* pour la pensée. Nous aurons soin de mettre cet extrait en rapport avec les analyses que nous avons faites sur l'induction, conformément à l'interprétation de Biondi. Mais avant de procéder à cette analyse,

⁹³ *De la Mémoire* (DM), dans les *Petits traités d'histoire naturelle* (*Parva Naturalia*), traduction et notes par P.-M. Morel, GF Flammarion, Paris, 2000.

⁹⁴ Cf. l'extrait donné en première partie (III, 8, 432 a8-9) : « la spéculation (ὅταν τὲ θεωρῇ) implique nécessairement la vue (θεωρεῖν) simultanée de quelque représentation (φάντασμα τί). »

⁹⁵ La distinction a aussi été établie par A. Stevens (« Comment la pensée dépend-elle de l'imagination? », dans *La psychologie d'Aristote*, textes réunis et publiés par Cristina Rossitto, Paris-Bruxelles, Vrin (Ousia), 2011, p. 79), entre deux sens que comporte le terme θεωρεῖν (penser) : c'est, d'une part, acquérir un savoir, et de l'autre, actualiser un savoir déjà acquis. Le traité *De la Mémoire* traiterait de ce second sens.

quelques distinctions faites par R. D. Hicks⁹⁶ dans son commentaire au DA nous indiqueront deux modes d'appréhension d'un objet – l'appréhension d'une forme dans sa matière d'inhérence, et d'une forme seule – dont le second pourrait sembler ne pas faire appel à la *phantasia*. Nous verrons qu'il n'en est rien pourtant, et que la saisie d'une forme seule n'est pas caractérisée par l'absence de *phantasia*. Nous donnerons d'abord quelques indications quant à la façon de comprendre cette distinction, que nous mettrons aussi en rapport avec la théorie de l'induction. Nous exposerons enfin l'extrait mentionné du DM, dont l'exposition rassemblera les analyses faites auparavant dans cette section.

ἔνυλα et ἄνυλα εἶδη

Selon Hicks, il faudrait distinguer trois façons d'appréhender un objet, l'une (1) étant la sensation qui « appréhende les qualités sensibles d'une chose concrète », l'autre (2) l'appréhension des formes dans leur matière d'inhérence (ἔνυλα εἶδη), et la dernière (3) l'appréhension des formes seules (ἄνυλα εἶδη), saisies sans leur matière d'inhérence.⁹⁷ Ces trois modes d'appréhension détermineraient la façon

⁹⁶ Hicks R. D., *Aristoteles : De Anima*. With translations, Introduction and Notes by R. D. H., Cambridge 1907 (réimpression, New York, 1976 ; et Hildesheim-Zurich-New York, 1990).

⁹⁷ Hicks (1990), p. 493 (commentaire de III 4, 429 b10–b23) : « According to the degree to which the object of thought is involved in matter or free from it, so it is with the mind that thinks the object. Three modes of apprehension have been noticed in this chapter, (1) sense, which apprehends the qualities of concrete things, (2) mind when it apprehends the ἔνυλα

dont l'intellect lui-même se « libère » de la matière, selon qu'il pense un objet plus ou moins immergé dans la matière. C'est donc en établissant un strict parallélisme entre l'état de l'intellect dans son mode d'appréhension et l'objet qu'il appréhende que sont établis ces niveaux d'abstraction de l'intellect lui-même, qui ne se distingue alors plus seulement des sens, mais de lui-même, selon qu'il pense une forme seule ou avec sa matière d'inhérence.⁹⁸ La distinction de ces niveaux d'abstraction s'appuie sur le passage suivant, apparaissant dans le texte comme la conclusion de développements portant sur l'intellection de différents types d'intelligibles : « d'une façon globale, par conséquent, la manière dont les choses sont séparées de la matière est aussi celle des instances qui relèvent de l'intelligence. »⁹⁹ Le statut « séparable » de l'intellect ne nous intéressant pas ici, ce sera plutôt sur ces différents modes d'appréhension d'un objet que nous nous pencherons.

Hicks précise que le second mode est la pensée d'une seule notion (« a single notion ») à partir d'un *phantasma* (« sense-image ») par abstraction¹⁰⁰, tandis que le

εἶδη and (3) mind when it apprehends the ἅλλα εἶδη . The (2) and (3) are different attitudes of the same faculty . This sentence contains the conclusion of the whole passage : νοῦς in its operations can separate itself to a greater or less degree from matter ; to a less degree when it raises the single notion from the sense-image [*phantasma*] by abstraction ; to a greater degree when it thinks that which is common to the species and the specific essence. In both cases it thinks universals, but the latter are higher universals than the former. »

⁹⁸ Cf. à ce sujet : Rodier (1985), p. 444 et sqq.

⁹⁹ Toute la section B.3.3.2.(découpage propre à la traduction de R. Bodéüs), *Les différents intelligibles et leur intellection*, allant de III 4, 429 b10 à b23. Pour la citation : 429 b22-23.

¹⁰⁰ Ce que Hicks veut dire par là (« when it raises the single notion from the sense-image by abstraction ») n'est pas précisé. Il est cependant à peu près certain que Hicks prend ici modèle sur la saisie des objets mathématiques – les objets dits abstraits : τὰ ἐν ἀφαιρέσει ὄντα – lesquels se pensent par abstraction, c'est-à-dire par la séparation de la forme mathématique, pensée *comme si* elle était séparée de l'objet naturel. Cela implique un certain parallèle entre l'intelligence du mathématicien et celle du philosophe.

troisième est la pensée d'une forme seule, soit de ce qui est commun aux espèces ou l'essence spécifique elle-même. Autrement dit, la pensée de ce qui est commun aux espèces (l'universel) et la pensée de l'essence spécifique (3^e mode) s'appuieraient sur l'abstraction réalisée dans le 2^e mode, puisqu'elle est la saisie d'une forme commune à plusieurs « single notions », lesquelles seraient les espèces. Apparemment, la première étape demeure, pour Hicks, une appréhension strictement sensible, et l'intelligence ne serait impliquée qu'à partir de la seconde étape, où l'intelligible propre à une représentation est saisi. Aussi, comme l'indique l'expression *ἐνυλα εἶδη* (formes immergées dans leur matière d'inhérence), le deuxième mode d'appréhension représente sans doute la pensée d'un objet sensible en tant qu'il est composé de matière et de forme (« τὸ σύνολον τὸ καθόλου »¹⁰¹). Ce type d'appréhension ne fait pas abstraction de la matière et saisit l'objet dans son ensemble (matière et forme). Le troisième type d'appréhension consiste, lui, à saisir la forme seule, en faisant abstraction de sa matière d'inhérence.¹⁰² Faire abstraction de la matière, cela signifie sans doute, par exemple, que lorsque nous voulons penser l'essence du triangle, nous faisons abstraction du triangle tracé ou représenté pour ne retenir que son essence. Ces distinctions correspondent au fond

¹⁰¹ Rodier, p. 448.

¹⁰² Cette distinction entre substance composée et substance formelle n'est pas de Hicks, mais est rapportée par lui (p. 491), élaborée initialement par Rodier, p. 448 sq. La distinction est toutefois établie par Rodier dans un autre but, celui d'expliquer l'exemple de la ligne brisée puis redressée comme différents états de l'intellect dans la saisie de différents intelligibles, et la façon dont il est déterminé par rapport à la faculté qui saisit la configuration sensible des objets (4, 429 b10 *et sqq*).

à deux choses : penser une forme en tant qu'elle est inhérente à sa matière, et ne retenir que la forme en faisant abstraction de la matière.

La distinction entre l'appréhension d'une forme dans la matière et d'une forme seule semble impliquer qu'il est possible de penser un intelligible sans s'appuyer sur la représentation. Si, en effet, l'intellect « s'abstrait » lui-même en pensant une forme seule, on a le sentiment qu'il se tient seul, pour ainsi dire, en lui-même, et qu'en s'identifiant formellement, dans l'acte de connaissance, à la forme intelligible, il se sépare du corps, et donc du sens et de la représentation.¹⁰³ Mais du point de vue du fonctionnement cognitif et de la « dépendance » de l'intellect envers l'imagination, cela est impossible, comme nous verrons plus bas. Le sens de « l'abstraction » de l'intellect doit être ailleurs, puisque penser une forme seule ne peut non plus se réaliser en l'absence de la représentation. Les notions qui sont obtenues au terme de l'induction, si elles sont des concepts, comme le pense Biondi, sont de l'ordre de la forme, mais il semble qu'il soit possible de les penser en tant qu'elles sont inhérentes à une matière, *et* en tant qu'elles sont « seules », ce qui ne signifie pas qu'elles ne sont inhérentes à aucune matière (puisque toutes les formes intelligibles sont contenues dans les grandeurs sensibles), mais que nous les pensons *comme si* elles étaient seules.

¹⁰³ Certains ont supposé que, dans l'acte d'intellection, le *noûs poiètikos* se sépare du *noûs pathètikos*, ce dernier étant le versant « matériel » de l'intellect, incluant donc la représentation. Nous verrons que cette « séparation » n'implique en aucun cas « l'abstraction » de l'intellect par rapport à la représentation. (Voir par exemple Bernardete, S., « Aristotle, De Anima III, 3-5 », *The Review of Metaphysics*, Vol. 28, No. 4 (Jun., 1975), en particulier: pp. 614 *et sqq.*

Le *comme si* qui préside à l'appréhension d'un ἄνυλος εἶδος est tiré d'un passage du DA où Aristote traite des objets mathématiques, qui sont, au sens propre, pensés comme s'ils étaient séparés, puisqu'ils n'existent nulle part ailleurs que « dans l'abstrait », c'est-à-dire dans la pensée.¹⁰⁴ C'est pourquoi on les pense comme s'ils étaient séparés de la matière, comme le concave se pense séparément du camus. Le cas des objets de la science naturelle ne diffère que dans la mesure où ses objets existent réellement ; ils ne sont pas « dans l'abstrait », mais leur saisie nécessite un acte de séparation similaire qui consiste à penser la forme universelle comme si elle existait par elle-même, séparément des objets sensibles où elle est inhérente. C'est en ce sens que l'universel pensé « seul », l'ἄνυλος εἶδος, se pense comme s'il était séparé de la matière, à la façon dont on sépare, en pensée, l'abstraction mathématique de sa « matière intelligible ».¹⁰⁵ Cette pensée, cependant, ne se passe pas pour autant de la représentation, comme nous verrons.

Penser une forme comme si elle était seule consiste tout simplement à ne conserver que le formel inhérent à un composé de matière et de forme, cette opération étant facilitée par l'appréhension d'une certaine quantité de ces composés, ou ἔνυλα εἶδη. Saisir une multiplicité de ἔνυλα εἶδη est, en effet, ce sur quoi repose l'induction, qui, de ce point de vue, extrait d'une série de représentations

¹⁰⁴ DA III, 7, 430 a 13-16 : « Quand aux objets contenus, comme on dit, dans l'abstraction (ἐν ἀφαιρέσει) ils sont saisis par l'intelligence comme s'il s'agissait du camus : en tant que tel, le camus se pense sans séparation, mais si c'était en tant que concave qu'on le pensait effectivement, il serait saisi par l'intelligence sans la chair où réside le concave. C'est ainsi que les objets mathématiques, bien qu'inséparables, sont conçus comme séparés quand l'intelligence les appréhende. »

¹⁰⁵ *Mét.*, Z 10, 1036 a11-12 : « la matière intelligible est celle qui est présente dans les êtres sensibles, mais pris non en tant que sensibles, les êtres mathématiques par exemple. »

logiquement similaires (l'expérience) l'essence intelligible, pour la concentrer finalement dans ce qu'on peut appeler une forme seule. Penser la forme seule, dans ce cas, cela signifie, selon la théorie de l'induction exposée par Biondi, penser une proposition universelle. Par elle, on en arrive à ne penser que l'universel inhérent à une multiplicité de représentations. De ce point de vue, penser une forme dans sa matière consiste à saisir un objet particulier en tant qu'il est composé, d'une part, de matière, et de l'autre, de forme, par quoi le composé participe à l'universalité que l'intellect peut saisir seule.

Ceci étant dit, il existe un autre sens selon lequel on ne pense pas sans *phantasia*. Car si l'intellect acquiert une connaissance intellectuelle en s'appuyant sur la *phantasia*, cette connaissance est une réalisation première et une puissance seconde de la capacité intellectuelle, correspondant à ce qu'on appelle la science.¹⁰⁶ Être savant, *i.e.* posséder la science, c'est lorsque l'âme intellectuelle est constituée des intelligibles acquis. En tant que telle elle est la réalisation d'une première puissance, et l'âme intellectuelle possède aussi une autre puissance, dans la mesure où pour être savant en acte, il faut que les intelligibles constituant l'âme intellectuelle soient actuellement présents à l'esprit. L'enseignant, par exemple, qui transmet sa science est le savant en acte, dont la puissance seconde est réalisée. De premier abord, il pourrait sembler évident que cette effectivité de l'intellect qui réalise sa puissance

¹⁰⁶ Cf. : DA III, 4, 429 b6-10 : « Quand, du reste, elle (l'âme intellectuelle) se compare, étant devenue chaque chose, à celui qu'on appelle le savant effectif, c'est-à-dire, quand elle est capable de déployer son activité par elle-même, bien qu'elle demeure, même alors, potentielle d'une certaine façon, ce n'est plus en vérité de la même façon qu'avant d'avoir appris et trouvé. Et elle-même, d'ailleurs, est alors capable de se penser elle-même. »

seconde est purement intellectuelle, que la *phantasia*, ayant servi à l'acquisition des intelligibles, n'est plus utile, et que l'intelligence peut considérer ceux-ci indépendamment de l'expérience qui en est à la base. Toutefois, cette impression est fausse, comme nous verrons au regard du traité *De la Mémoire*. Si ce traité fournit, d'une part, une bonne illustration de la façon dont nous pensons un intelligible, même pour la première fois, dans une représentation, il démontre aussi que la pensée déjà constituée repose entièrement sur la *phantasia* qui en rend possible l'actualisation.

Le traité *De la Mémoire*

La nécessité de la *phantasia* pour la pensée tient au fait que la mémoire est une fonction de la *phantasia*, et que, par conséquent, toute remémoration doit être un acte de *phantasia*, et ce même pour la mémoire des intelligibles.¹⁰⁷ Aristote nie qu'il puisse y avoir réminiscence des intelligibles sans l'exercice de la *phantasia*, qui réactive un cas particulier mémorisé – une composante d'une expérience donnée – qui doit servir à l'anamnèse de l'universel. De la même façon que la vue d'un cas particulier fait revenir à la mémoire l'universel (le cas particulier perçu ramène

¹⁰⁷ DM, 450 a23-25 : « Il est donc manifeste que la partie de l'âme à laquelle appartient la mémoire est précisément celle à laquelle appartient aussi l'imagination. En outre, les objets dont il y a imagination sont par soi des objets de mémoire, tandis que ceux qui ne se présentent pas sans imagination (« à savoir les intelligibles », note 11 p. 108, éd. P.-M. Morel) le sont seulement par accident. »

l'universel homme), la réminiscence volontaire d'un intelligible nécessite la représentation d'un cas particulier. Ainsi n'y a-t-il de mémoire des intelligibles que *par accident*, puisqu'il n'existe pas de mémoire intellectuelle pour Aristote.¹⁰⁸ Ce principe est d'une importance capitale, puisqu'il établit qu'il est tout simplement impossible de penser sans représentation, au sens fort du terme, à savoir que si l'on ne se représente pas ce qu'on veut penser, on ne le pense tout simplement pas. A. Stevens a toutefois soin de limiter le principe à la considération d'une essence, c'est-à-dire que nous ne sommes ainsi soumis à la *phantasia* que si nous cherchons à avoir « pleine conscience » d'une essence connue auparavant.¹⁰⁹ Cela implique que la simple désignation verbale d'une telle notion n'impliquerait pas la représentation, et que ce qu'Aristote appelle penser, dans l'extrait suivant, doit être compris comme penser « au sens fort », c'est-à-dire avoir « pleine conscience » d'une essence intelligible.

En effet, quand on pense, se produit le même phénomène que lorsqu'on trace une figure : bien que dans ce dernier cas nous n'ayons pas besoin que la grandeur du triangle soit déterminée, nous dessinons pourtant un triangle d'une grandeur déterminée, et celui qui pense fait de même, car même s'il ne pense aucune grandeur, il visualise une grandeur mais ne la pense pas comme grandeur. Dans le cas où l'objet est par nature une grandeur, mais une grandeur indéterminée, on pose une grandeur déterminée que l'on pense cependant simplement comme une grandeur. Pour quelle raison toutefois

¹⁰⁸ Cf. note précédente.

¹⁰⁹ A. Stevens, *op. cit.*, p. 84 : « Une réponse possible consiste à distinguer la pensée d'une notion de la simple saisie d'un mot avec sa signification. Comme le dit Aristote dans les *Analytiques postérieurs*, l'essence ne se réduit pas à la signification du nom car il n'y a d'essence que des réalités existantes (*An. Sec. II 7*, 92 b5-8, 26-31). Les notions atteintes au terme d'un processus d'induction et disponibles pour être pensées renvoient nécessairement à des réalités existantes et déterminées. Par conséquent, penser une notion c'est penser davantage qu'une signification qui pourrait n'être que linguistique, c'est penser quelque chose qui est. »

n'est-il pas possible de penser sans le continu, ni sans le temps, les êtres qui ne sont pas dans le temps, c'est une autre question. (DM 1, 450 a1-9.)

A. Stevens explique donc ce passage en s'appuyant sur la distinction entre « la pensée d'une notion [et] la simple saisie d'un mot avec sa signification. »¹¹⁰ La différence tient au fait que dans le premier cas, on pense réellement quelque chose qui est, tandis que dans le second on peut ne penser qu'à un mot, et penser une essence renvoie toujours à une forme existante. Aristote, dans ce passage du traité *De la Mémoire*, parlerait précisément de cela. Ainsi les notions acquises au terme de l'induction sont des notions qui renvoient à quelque chose qui est, et la « pleine » pensée de ces notions est rivée à la *phantasia*. Ce passage jette donc une nouvelle lumière sur les résultats de notre étude sur l'induction et la saisie des formes dites seules.

La pensée des êtres « qui ne sont pas dans le temps » dépend nécessairement du temps et de l'espace (le continu), dont l'imagination se sert à la façon dont elle trace des figures géométriques. Ces êtres atemporels sont évidemment les êtres formels et immatériels, qui ne sont accessibles qu'à l'intelligence. La pensée de ces êtres implique cependant nécessairement qu'ils soient projetés dans des représentations. Ainsi, lorsque Hicks distinguait la saisie des formes seules (ἄνλα εἶδη), et pendant que Biondi achevait le processus d'induction dans la saisie d'une proposition universelle, ce type d'appréhension, qui pouvait un instant apparaître

¹¹⁰ *Ibid.*

« pur » de toute représentation, y est derechef attaché. L'intention de repenser, par exemple, la proposition selon laquelle *tout animal sans fiel vit longtemps*, dépendrait, si l'on s'en tient à notre passage du DM, à la représentation d'un cas particulier possédant ces caractéristiques, et représenté *en tant qu'il les possède*. La différence entre la pensée d'un ἐνυλος εἶδος et la pensée d'un ἄνυλος εἶδος ne réside donc pas, tantôt dans la présence, tantôt dans l'absence de la *phantasia*, mais plutôt dans la nature de la représentation, en tant que l'intellect doit percevoir, en elle, les propriétés universelles induites dans la proposition universelle. C'est pourquoi nous disons que le cas particulier doit être représenté en tant qu'il possède ces propriétés universelles. Avant l'induction de la proposition universelle, ces propriétés pouvaient être perçues dans un cas particulier, mais en tant qu'elles appartenaient à *ce* cas, et à d'autres incidemment, et ce dans les strictes limites d'une expérience donnée. Elles n'étaient donc pas perçues en tant qu'elles sont partagées nécessairement et universellement par « tous » les cas semblables, ce qui dépasse largement le cadre de l'expérience. Ainsi, « visualiser » un cas particulier tout en pensant l'universel, c'est le représenter en tant qu'il possède des propriétés universelles, et l'universel est alors perçu en lui. Cela ne signifie pas qu'une représentation soit l'image même de l'universel, car comment représenter le fait que « tous » *les animaux sans fiel vivent longtemps*? L'universel en tant que tel ne se représente pas. Représenter un cas particulier en tant qu'il possède des propriétés partagées par « tous » les cas semblables, cela signifie qu'en le visualisant, bien qu'il soit particulier, on le pense dans ce qu'il comporte d'universel. Il est donc représenté en tant qu'il est un cas particulier de l'universel.

Les mathématiques en constituent une bonne illustration. Le mathématicien a à sa disposition des lignes, avec lesquelles il forme des figures. Ayant formé, par exemple, le triangle, il en dégage la structure mathématique en mettant de côté le triangle représenté, lequel, au fond, est secondaire, puisqu'il sert d'appui à la science mathématique qui est faite de lois. Les abstractions mathématiques doivent cependant être nécessairement projetées dans des tracés géométriques qui en constituent la symbolisation. L'intellect acquiert des notions qui peuvent servir à élaborer des théorèmes ou des figures plus complexes. Ce processus, apparemment, peut être comparé à l'activité philosophique qui consiste à mettre à jour dans la pensée des idées universelles qui doivent « retomber », pour ainsi dire, sur le sensible qui est, pour Aristote, ce qu'il s'agit d'expliquer en définitive. Les hautes notions acquises dans l'induction et la spéculation, bien qu'elles soient pensées comme des *ἄλλα εἶδη*, sont projetées dans des représentations qui ont pour but de charger le sensible de l'universel, du substantiel, qui ne sont absolument pas accessibles à la sensation. Par la *phantasia*, en somme, il est possible de percevoir le monde dans ce qu'il a d'universel, de nécessaire et d'intelligible. La *phantasia* non seulement détermine la perception, mais permet que soient construits certains objets qui n'existent pas naturellement. De ce point de vue, ce n'est pas tellement l'« imagination » qui imagine, mais plutôt la pensée, la *phantasia* ne faisant que matérialiser la pensée et se déterminant ainsi comme une espèce de lieu de passage

entre l'intelligible et le sensible. C'est probablement de ce point de vue que certains interprètes ont cru voir dans la *phantasia* un « schématisme aristotélicien¹¹¹ », ou en tout cas une préfiguration du schématisme transcendantal tel que nous le connaissons, ce qui, compte tenu de l'étude que nous venons de faire, est une hypothèse qui appelle à la prudence.

¹¹¹ Cf. C. Castoriadis, « La découverte de l'imagination », dans *Les carrefours du labyrinthe. 2, Les domaines de l'homme*, Paris, 1986 (Empreintes), pp. 409-454.

Conclusion

Ce qui fait que la *phantasia*, en somme, ne donne pas que des images trompeuses vient du fait qu'elle est une véritable faculté qui sait reconnaître des ressemblances sensibles, et qui sait aussi percevoir dans les choses un certain ordre. Si l'on se fie à l'interprétation présentée d'abord, cet ordre perçu ne dépend pas de l'intelligence, et l'appareil perceptif global comporte lui-même sa propre « intelligence ». Sans identifier celle-ci à l'intelligence proprement dite, la capacité de discernement dont le sens est capable s'apparente à une sorte de pensée, dans la mesure où il sait identifier l'appartenance de propriétés sensibles à un quelconque sujet, et il sait aussi combiner les représentations de façon à mener à la perception de l'universel, et ce sans l'intervention de l'intellect. La question qu'il faut se poser est en fait : à partir de quel moment est-on en droit de supposer que la *phantasia* est guidée par l'intelligence? On peut se risquer à dire qu'une influence de l'intellect sur le sens, à peu près comme l'entend Biondi, n'est possible qu'à partir d'un certain apprentissage, *i.e.* lorsque l'intellect est suffisamment constitué des intelligibles *et* lorsqu'il sait actualiser son savoir à volonté, pour que toute perception s'inscrive aussitôt dans les limites d'une expérience donnée. Biondi aurait peut-être en effet négligé l'importance du développement naturel de l'individu intelligent, dont la vie cognitive débute par les sens, dont « l'ordonnancement rationnel », si une telle chose est possible pour Aristote, ne peut venir que plus tard. On peut aussi demander à Biondi quelle est la structure logique exactement qui semble à son avis façonner

l'intellect aristotélicien. Quelles sont ces similarités logiques que nous sommes supposés percevoir entre les représentations, et comment leur perception est-elle possible? Biondi ne semble jamais l'avoir expliqué.

La *phantasia*, enfin, témoigne de la continuité qu'Aristote percevait entre intelligence et sensation. Peut-être aussi est-elle la démonstration de la profonde unité qui lie l'âme et le corps, dans la mesure où, malgré la distinction que le philosophe voyait entre les deux facultés, l'intelligence et la *phantasia* sont deux phénomènes qui dans l'acte de pensée ne vont pas l'un sans l'autre. Il peut sembler étonnant de dire que la *phantasia* ne va pas sans l'intelligence, car c'est plutôt l'inverse qui est vrai, comme nous l'avons montré ; mais il n'y a pas de *phantasia* humaine sans intelligence. Si donc la *phantasia* ne va pas sans intelligence, c'est dans les limites où la première n'est plus animale et s'élève, grâce à la présence de la seconde, au-dessus des fonctions strictement perceptives. Car la perception d'un universel élevé (comme le genre) n'est pas donnée à l'animal non humain, pas plus qu'elle n'est vraiment utile à celui-ci. C'est plutôt l'intelligence qui en sera nourrie.

L'intelligence, donc, phénomène psychique émanant de l'âme intellectuelle, se trouve néanmoins liée au corps dont elle ne peut se passer, cette dépendance s'exprimant peut-être le mieux dans son rapport à la *phantasia*, phénomène à la fois psychique et physique, et peut-être seule communication de l'âme au corps.

Bibliographie

Les études concernant la *phantasia* aristotélicienne ainsi que le ch. 19 du 2^e livre des *Seconds Analytiques* sont très nombreuses et d'une pertinence inégale. Sans avoir fait le tri des « bons » et des « mauvais » travaux, nous réunissons ici une liste de ceux qui nous ont paru les plus utiles, et qui, n'ayant pas été cités, ont néanmoins servi à l'établissement du cadre théorique, et dont les enseignements peuvent traverser ce mémoire. Nous présentons d'abord une liste des ouvrages qui ont été cités, des œuvres d'Aristote aux articles savants, puis une bibliographie indicative, rassemblant une certaine quantité de travaux, livres et articles. Les articles spécialisés et les livres de cette bibliographie indicative présentent, à la fois, dans leur ensemble, un panorama historique et général de la *phantasia* aristotélicienne et ses transformations ultérieures chez d'autres philosophes, et des études plus pointues de la *phantasia* proprement aristotélicienne. Les études consacrées aux *Seconds Analytiques* sont ici moins nombreuses mais touchent à l'ensemble des problèmes que présente le ch. II, 19. A été systématiquement mis de côté ce qui semblait vieilli (antérieur aux années 70), répétitif et même, parfois, trop général. Certains articles (Castoriadis, Bodéüs, Labarrière, Lefebvre...) renvoient toutefois à des aspects de la *phantasia* qui touchent d'autres domaines (le rêve, la délibération, l'action, les problèmes de traduction, etc.) et qui servent à élargir le champ d'analyse de la *phantasia*. D'autres (Caston, Wedin) touchent à la théorie de l'intentionnalité, dont ces auteurs ont voulu faire d'Aristote un précurseur. Cette bibliographie indicative devrait donc fournir un panorama à la fois général et spécialisé des problèmes et des champs d'étude qui relèvent de la *phantasia*, ainsi qu'une introduction complète aux problèmes des SA II, 19.

Œuvres d'Aristote

De l'âme, traduction, présent. et notes par R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 1993.

Petits traités d'histoire naturelle (Parva Naturalia), traduction, présent. et notes par P.-M. Morel, Paris, GF Flammarion, 2000.

Premiers Analytiques, Organon III, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1936 (2001 pour la présente édition).

Premiers Analytiques, Organon III, traduction et présent. par Michel Crubellier, Paris, GF Flammarion, 2014.

Seconds Analytiques, Organon IV, traduction, présent. et notes par P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2005.

Physique, Tome 1, texte établi et traduit par Henri Carteron, 3^e édition, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Métaphysique, Tome I et II, traduction, présent. et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1953 (1991 pour la présente édition).

Commentaires

Seconds Analytiques :

Barnes, J., *Aristotle, Posterior Analytics*, translated with a commentary by J.B., Second Edition, 1994, Oxford, Clarendon Press (1^e edition : 1975). (non cité mais encore utile)

Biondi, P. C., *Aristotle. Posterior Analytics II 19. Introduction, Greek Text, Translation and Commentary, Accompanied by a Critical Analysis*. Coll. Zêtésis, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004.

De l'âme :

Hicks, R. D., *Aristoteles : De Anima*. With translations, Introduction and Notes by R. D. H., Cambridge, 1907 (réimpression New York, 1976 ; et Hildesheim-Zurich-New York, 1990 pour la présente édition).

Rodier, G., *Aristote. Traité De l'âme. Commentaire par G.R.* (vol.2), E. Leroux, Paris, 1900 (réimpression, Paris, Vrin, 1985, pour la présente édition).

Ouvrages de référence

Couloubaritsis, L., *Aux origines de la philosophie européenne: De la pensée archaïque au néoplatonisme*, 4^e édition, Le Point philosophique, Bruxelles, de Boeck, 2003.

A Companion to Aristotle, ed. Georgios Anagnostopoulos, Wiley-Blackwell, 2009.

Ouvrages spécialisés et généraux

Le Blond, J.-M., *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1939 (1970 pour la présente édition).

Hamelin, O., *Le système d'Aristote*, Paris, Vrin, 1976.

Wedin, M. V., *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, Yale University Press, 1988.

Études spécialisées

Bodéüs, R., « L'imagination au pouvoir », *Dialogue*, 29, 1990, 21-40.

Caston, V., « Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination », *Les Études Philosophiques*, 1, 1997, 3-39.

Couloubaritsis L., « Le problème de l'imagination chez Aristote », dans *Actes du XVIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Strasbourg, 1982, 153-158.

Frede, D., « The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle », *Essays on Aristotle's « De Anima »*, Oxford, 1992, 279-295.

Kahn, C., « Sensation and Consciousness », dans *Articles on Aristotle, Vol. IV, Psychology and Aesthetics*. J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji, eds. London, Duckworth, 1979, 1-31.

Labarrière, J.-L., « Jamais l'âme ne pense sans phantasme », dans *Aristote et la notion de nature*, textes présentés et réunis par P.-M. Morel, Presses universitaires de Bordeaux, 1997, 149-179.

Labarrière, J.-L., « Nature et fonction de la *phantasia* chez Aristote », dans *De la « phantasia » à l'imagination*, sous la dir. de Danielle Lories et Laura Rizzerio. Louvain, Peeters, 2003, 18-21.

Schofield, M., « Aristotle on Imagination », dans *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 1992, 249-277.

Stevens, A., « Comment la pensée dépend-elle de l'imagination? », dans *La psychologie d'Aristote*, textes réunis et publiés par Cristina Rossitto, Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia, 2011, 73-87.

Bibliographie indicative

Études spécialisées

Sur le DA

Anjoulat, N., « La phantasia dans le *De Anima* d'Aristote », *Pallas*, 36, 1990, 19-51.

Bernardete, S., « Aristotle, *De Anima* III, 3-5 », *The Review of Metaphysics*, 28, 4, 1975, 611-622.

Binzoni, M.-L., « La « phantasia » chez Aristote : un exemple de généalogie du concept », dans *Figures de la rupture, figures de la continuité chez les anciens* :

conférences du P.A.R.S.A. (Pôle alpin de recherches sur les sociétés anciennes), MSH-Alpes, 25-26 avril 2002, 139-167.

Brunschwig, J., « En quel sens le sens commun est-il commun? », dans *Corps et âme: Sur le De Anima d'Aristote*, G. Romeyer Dherbey et C. Viano (éditeurs), Paris, Vrin, 189-218.

Collette, B., « L'âme ne pense jamais sans phantasma. Lecture plotinienne de la noétique d'Aristote », *Revue de philosophie ancienne*, 21, 2, 2003, 115-135.

Castoriadis, C., « La découverte de l'imagination », dans *Les carrefours du labyrinthe. 2, Les domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, 409-454.

Calvo-Martinez, T., « The Aristotelian Conception of Imagination : *De Anima* III 3, 427b14-428b10 », dans *La psychologie d'Aristote*, textes réunis et publiés par Cristina Rossitto, Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia), 2011, 57-71.

Caston, V., « Phantasia and Thought », *A Companion to Aristotle*, ed. Georgios Anagnostopoulos, Wiley-Blackwell, 2009, 322-334.

Caston, V., « Aristotle and Supervenience », *Spindel Conference 1992 – Ancient Minds, The Southern Journal of Philosophy* (1993), 31, Suppl., 1992, 107-135.

Caston, V., « Aristotle and the Problem of Intentionality », *Philosophy and Phenomenological Research*, 58, 2, 1998, 249-298.

Couloubaritsis, L., « Y a-t-il une intuition des principes chez Aristote? », *Revue Internationale de philosophie*, 34, 133-134, 1980, 440-471.

Frede, D., « The role of *phantasia* in Aristotle's psychology », *American Philological Association Abstracts*, 1987, 112.

Kahn, C., « Aristotle on Thinking », dans *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 1992, 359-379.

Kalaïtzidis, P., « Imagination et imaginaire chez Aristote », *Revue de Philosophie ancienne*, 9, 1991, 3-58.

Labarrière, J.-L., « Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », *Phronesis*, 29, 1984, 17-49.

Labarrière, J.-L., « Des deux introductions de la *Phantasia* dans le *De Anima*, III, 3 », *Kairos*, 9, 1997, 145-7.

Lefebvre, R., « Des accidents « kata tèn phantasían » à la « phantasia bouleutikè » : le traité « De l'âme » d'Aristote. » *Kléos*, 5-6, 2001-2002, 35-63.

Lefebvre, R., « La crise de la « phantasia » : originalité des interprétations, originalité d'Aristote », *De la phantasia à l'imagination*, sous la dir. de Danielle Lories et Laura Rizzerio. Louvain, Peeters, 2003, 31-46.

Lefebvre, R., « La *phantasia* chez Aristote : subliminalité, indistinction et pathologie de la perception », *Les Études Philosophiques*, 1, 1997, 41-58.

Lefebvre, R., « Aristote, l'imagination et le phénomène : l'interprétation de Martha Craven Nussbaum », *Phronesis*, 37, 1, 1992, 22-45.

Lefebvre, R., « Faut-il traduire le vocable aristotélicien de *phantasia* par « représentation »? », *Revue philosophique de Louvain*, 95, 4, 1997, 587-616.

Lefebvre, R., « Du phénomène à l'imagination : les Grecs et la *phantasia* », *Études phénoménologiques*, 22, 1995, 97-136.

Scheiter, K. M., « Images, Appearances, and *Phantasia* in Aristotle », *Phronesis*, 57, 2012, 251-278.

Sorabji, R. 1992 : « Intentionality and Physiological Processes : Aristotle's Theory of Sense-Perception », dans *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 1992, 195-225.

Stevens, A., « Unité et vérité de la *phantasia* chez Aristote », *Philosophie Antique*, 6, 2006, 181-199.

Turnbull, K., « Aristotle on the Imagination: *De Anima* iii 3 », *Ancient Philosophy*, 14, 1994, 319-334.

Watson, G., « *Phantasia* in Aristotle *De Anima* 3.3 » dans *Classical Quarterly*, 32, 1982, 100-113.

Wedin, M. V., « Aristotle on the Mechanics of Thought », *Ancient Philosophy*, 9, 1989, 67-86.

Wedin, M. V., « Content and Cause in the Aristotelian Mind », *Spindel Conference 1992 – Ancient Minds, The Southern Journal of Philosophy* (1993), 31, Suppl., 1992, 49-105.

Sur les SA II, 19

Leshner, J. H., « A Note on the Simile of the Rout in the Posteriori Analytics II 19, *Ancient Philosophy*, 31, 1, 2011, 212-125.

Leshner, J. H., « The Meaning of the *voûs* in the Posterior Analytics », *Phronesis*, 28, 1973, 44-68.

Salmieri, G., « Αἴσθησις, ἐμπειρία, and the advent of universals in Posterior analytics II 19 », *Apeiron*, 42, 2-3, 2010, 155-185.

Tuominen, M., « Back to Posteriori Analytics II 19 : Aristotle on the Knowledge of Principles », *Apeiron*, 42, 2-3, 2010, 115-143.

Colloques

Actes du XVIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Strasbourg 1980 [sujet : la représentation], Paris, Vrin, 1982.

Actes du VIIe Symposium aristotelicum, éd. par G.E.R. Lloyd et G.E.L. Owens, *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Aristotle on Science : The Posterior Analytics. Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, Padoue, Enrico Berti (éd.), Editrice Antenore, 1978.

Ouvrages spécialisés

Kal, V., *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, New York, E.J. Brill, 1988.

Labarrière, J.-L., *La phantasia chez Aristote*, Paris, Vrin, 2013.

Modrak, D., *Aristotle : The Power of Perception*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

Nussbaum, M.C., *Aristotle's De motu animalium*, Princeton, Princeton University Press, 1978, essais 4 et 5.

Watson, G., : *Phantasia in Classical Thought*, Galway, 1988.

Recueils d'articles

De la « phantasia » à l'imagination, sous la dir. de Danielle Lories et Laura Rizzerio. Louvain : Peeters, 2003. VIII-160 p. (Collection d'études classiques, 17).

From Inquiry to Demonstrative Knowledge. New Essays on Aristotle's Posterior Analytics, edited by J. H. Lesher, *Papers from the Duke-UNC-Chapel Hill Conference in Ancient Philosophy (2009)*, *Apeiron : A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. XLIII, no. 2 & 3 (June/September 2010).

Articles on Aristotle. Vol. IV, Psychology and Aesthetics. J Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, eds. London, Duckworth, 1979.

Essays on Aristotle's De Anima, edited by M.C Nussbaum et A.O. Rorty, Oxford, 1992.